



Perspectives chinoises

2009/4 | octobre-décembre 2009

Reconfigurations religieuses en République populaire de Chine

Le devenir contemporain du confucianisme

Lijiao: le retour en Chine continentale de cérémonies en l'honneur de Confucius

Sébastien Billioud et Joël Thoraval



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5367>

ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

ISBN : 978-2-95333678-7-4

ISSN : 1021-9013

Référence électronique

Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Lijiao*: le retour en Chine continentale de cérémonies en l'honneur de Confucius », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2009/4 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5367>

Le devenir contemporain du confucianisme

Lijiao: le retour en Chine continentale de cérémonies en l'honneur de Confucius

SÉBASTIEN BILLIoud ET JOËL THORAVAl

Cet article entend soulever la question des relations entre les dimensions religieuse et politique du « renouveau confucéen » en Chine contemporaine. Il centre son examen sur le rituel et, plus précisément, sur les cérémonies en l'honneur de Confucius qui ont lieu chaque année à la fin du mois de septembre dans la ville de Qufu (province du Shandong). Après une mise en perspective de la longue histoire de ce culte, il présente une description très factuelle des manifestations du « Festival Confucius » de septembre 2007 afin d'en restituer les multiples dimensions. C'est à partir de ce tableau que peuvent être analysés les multiples usages faits aujourd'hui de la figure du Sage. Plus largement, la question qui se trouve ici posée est celle de la possibilité d'un nouveau ritualisme *postmaoïste*, dans un espace où s'opposent et s'accordent à la fois un État soucieux d'une nouvelle légitimité et un ensemble de mouvements plus ou moins autonomes, se réclamant d'un « confucianisme populaire » (*minjian rujia*).

L'historien Yu Yingshi, pour évoquer la situation d'un confucianisme contemporain dissocié de toute pratique vécue, le décrivait comme une âme errante (*youthun*), se demandant si celle-ci retrouverait un jour le moyen de se réincarner⁽¹⁾. Depuis le début des années 2000, on assiste en Chine continentale à un significatif regain d'intérêt pour le confucianisme en dehors de cercles intellectuels. Les manifestations les plus tangibles de ce phénomène largement populaire s'observent sans doute dans le *continuum* éducation – culture de soi – religion⁽²⁾. Mais il est un autre domaine où se pose désormais aussi la question de la référence au confucianisme, celui de la politique, et ce, tant pour des raisons historiques tenant au rôle de cette doctrine dans ce que l'on appelle « l'idéologie impériale » que pour les échos vaguement confucéens de certains discours officiels actuels⁽³⁾.

La catégorie de rituel ou « d'enseignement des rites » (*lijiao*) est centrale pour le confucianisme. Autour des cérémonies et sacrifices officiels se mettait en place la dimension indissolublement politico-religieuse du pouvoir. Il faut dès lors s'interroger sur le sens du retour en force en Chine populaire, depuis quelques années, de grandes célébrations en l'honneur de figures tutélaires de la civilisation chinoise.

On se propose ici d'étudier le cas particulier des cérémonies organisées chaque année à la fin du mois de septembre en l'honneur de Confucius dans la ville de Qufu (province du Shandong). Après une mise en perspective de la longue histoire de ce culte, on présentera une description très factuelle des manifestations du « Festival Confucius » de septembre 2007 afin d'en restituer les multiples dimensions. C'est à partir de ce tableau que sera posé le problème des multiples usages faits aujourd'hui de la figure du grand sage. Plus largement, la question soulevée sera celle de la possibilité d'un nouveau ritualisme *postmaoïste*, dans un espace où s'affrontent et s'accordent à la fois un État soucieux d'une nouvelle légitimité et un ensemble de mouvements se réclamant d'un « confucianisme populaire » (*minjian rujia*).

Les auteurs remercient David Palmer pour ses commentaires sur une version antérieure de cet article. Cette recherche s'inscrit dans le cadre d'un projet international soutenu par la Fondation Chiang Ching-kuo et intitulé *The Confucian Revival in Mainland China: Forms and Meanings of Confucian Piety Today*.

1. Yu Yingshi, *Xianzai ruxue lun* (Essais sur les confucéens contemporains), River Edge, Global Publishing Co., 1996, p. v.
2. Voir les deux premiers articles de cette série : Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Jiaohua* : Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *Perspectives chinoises*, n°4, 2007, p. 4-21 ; « *Anshen liming* ou la dimension religieuse du confucianisme », *Perspectives chinoises*, n° 3, 2008, p. 96-116.
3. Sébastien Billioud, « "Confucianisme", "tradition culturelle" et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises*, n° 3, 2007, p. 53-68.

Entre ritualisation et déritualisation : essai de rétrospective

Comprendre la signification des célébrations contemporaines, en grande pompe, de l'anniversaire de Confucius invite à opérer un retour préalable sur l'histoire. Cet aperçu rétrospectif sera limité à une brève présentation de l'histoire du culte et de la situation particulière de la ville de Qufu en distinguant trois grandes périodes : l'Empire, l'époque républicaine et maoïste et, enfin, l'ère nouvelle ouverte par les réformes du début des années 1980.

Le culte de Confucius sous l'Empire : quelques éléments

Sous l'Empire, le culte d'État rendu à Confucius a pu varier considérablement d'une période à l'autre, témoignant ainsi des différentes figures qui lui ont été historiquement associées⁽⁴⁾.

Un premier élément de réflexion est fourni par la variété des titres qui ont pu lui être successivement conférés : n'a-t-on pas vu en Confucius un sage, un maître, voire un roi ? L'appellation courante de sage (*sheng*) est précisée par ses divers qualificatifs : sage suprême (*zhisheng*), sage obscur (*xuan-sheng*), sage de la culture (*wensheng*)⁽⁵⁾. Proche, mais distincte de la figure du sage, on trouve celle du maître (*shi* – ou premier des maîtres, *Xianshi*). Ainsi, on honora Confucius comme maître des souverains, « des myriades de générations » ou de « tout ce qui est sous le Ciel ». Mais il fut aussi vénéré, à certaines époques, comme roi ou roi de la propagation de la culture (*wenxuan wang*) et certains spécialistes du rituel voulurent même élever son statut à celui d'empereur⁽⁶⁾. À la fin de l'Empire, l'usage était de l'appeler « sage suprême, premier des maîtres » (*zhisheng xianshi*). À côté de ces différents titres, qui avaient une influence sur la liturgie, il faut tenir compte, sur un plan un peu différent, de celui d'ancêtre pour les membres de son clan qui venaient lui rendre hommage à Qufu, dans le Shandong⁽⁷⁾.

Si l'on ne peut entrer dans tous les débats qui, historiquement, ont conduit à privilégier ou cumuler tel ou tel titre, on notera combien ces trois figures restent liées au Dao, au travers de leurs rôles respectifs : le Dao est incarné par le sage, enseigné par le maître (notamment aux souverains) et mis en œuvre, dans le pays, par le roi (ou plutôt, par le sage-roi). Ainsi, ce que célèbre le culte d'État rendu à Confucius, c'est l'étroite imbrication entre deux types de légitimités, l'une morale ou cosmique (*daotong*), l'autre proprement politique (*zhengtong*), ainsi que la fonction médiatrice fondamentale



Maîtres de cérémonie pour un culte rendu à Confucius sans doute en 1925.



Préparation, probablement en 1925, de la cérémonie en l'honneur de Confucius à Qufu.



Des représentants de l'APL ont assisté aux commémorations de l'anniversaire de Confucius en 1946.

jouée par l'éducation dans ce dispositif (*jiaohua*). Si ce culte ne figurait pas, sauf au crépuscule de l'empire Qing, au som-

4. Sur les différentes dimensions de la figure de Confucius et les titres qui lui furent octroyés, on peut notamment consulter le tome consacré au pays natal de Confucius dans la monographie locale de la province du Shandong. *Shandong shen zhi*, tome 71, Kongzi guli zhi, Pékin, Zhonghua shuju, 1994, p. 15-70 et p. 95-96 ; John K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, New York et Londres, The Century Co., 1932. Thomas A. Wilson, « Sacrifice and the Imperial Cult of Confucius », *op. cit.*, *History of Religions*, vol. 41, no. 3 (février 2002) ; Thomas A. Wilson, « Ritualizing Confucius / Kongzi », in *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics and the Formation of the State Cult of Confucius*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 43-94.

met de la hiérarchie rituelle, parmi les sacrifices rendus exclusivement par l'empereur, c'était précisément parce que cette promotion aurait compromis le plein accomplissement de sa fonction politique : l'hommage à Confucius devait pouvoir être célébré, dans les temples et écoles du pays, par les fonctionnaires lettrés, promoteurs par excellence du bon ordre ritualiste⁽⁸⁾.

Au cœur du pays de Lu (dans le Shandong), la « ville sainte » (*shencheng*) de Qufu où Confucius vécut et fut enterré, occupe une place particulière tant dans la géographie du confucianisme que dans l'histoire chinoise. Les empereurs s'y sont occasionnellement rendus pour célébrer le culte de Confucius ou y ont mandaté des représentants pour agir en leur nom⁽⁹⁾. Parallèlement, ils n'ont cessé de soutenir financièrement le temple et d'octroyer des privilèges (exonérations d'impôts, charges officielles) au clan des Kong qui, en retour, les servait loyalement. Abigail Lamberton souligne que, pour les dynasties impériales, cette « transaction » était un gage de leur légitimité à incarner le mandat du Ciel⁽¹⁰⁾. Qufu n'a sans doute jamais eu l'aura de la Mecque ou de Jérusalem (même si aujourd'hui certains ne reculent pas devant une telle comparaison), mais le lieu est toujours demeuré hautement symbolique pour un pouvoir impérial ayant élevé le confucianisme au rang d'idéologie d'État.

La « déritualisation » sous la République et le maoïsme.

Avec la fin de l'Empire, on peut considérer que commence une période de « déritualisation » prononcée du confucianisme, même si le culte a pu être poursuivi de manière épisodique. En Chine, des tentatives de restauration des rites offerts à Confucius ont lieu sous le régime de Yuan Shikai et de ses successeurs, à l'initiative de certains seigneurs de la guerre ou encore lors du Mouvement de la vie nouvelle lancé en 1934 par le Guomindang⁽¹¹⁾. Mais à côté de ces initiatives officielles, il convient de tenir compte des rituels invoquant directement ou indirectement Confucius, dans la Chine républicaine et plus tard à Taïwan, par le truchement de ce que Prasenjit Duara a choisi d'appeler les « associations rédemptrices » (*redemptive societies*), les plus connues étant le Yiguandao (Voie de la grande unité) et la Wanguo daode hui (Association pour la morale universelle)⁽¹²⁾. Au Japon, dans les années 1930, est opérée une synthèse originale entre confucianisme et shintoïsme, la tradition confucéenne étant intimement intégrée à la « constitution nationale » (*kokutai*) par contraste avec une Chine républicaine présentée comme anti-confucéenne. À partir de la fin des

années 1920, les cérémonies en l'honneur de Confucius (*sekiten*) prennent de manière croissante la forme d'un culte national (*kokusai*), célébré par des prêtres shintô, en présence des plus hauts dirigeants politiques. Cette nouvelle idéologie d'État tentera aussi de s'établir en Mandchourie et en Chine du Nord sous l'occupation japonaise⁽¹³⁾. À Taïwan, le Guomindang lance en 1966 (alors que commence sur le continent la Révolution culturelle), le Mouvement de la renaissance

5. Le titre de sage a été la plupart du temps attribué à Confucius même si la question de la préséance entre lui et le duc de Zhou a pu se poser. Le titre de « sage obscur » serait venu d'un récit de l'union de la mère de Confucius avec un « dieu noir ». Sur le processus de « sanctification » de Confucius, voir Li Dongjun, *Kongzi shenghua yu ruzhe geming* (Sanctification de Confucius et révolution confucéenne), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2004.
6. Wilson note que Confucius fut brièvement élevé au rang d'empereur dans les sacrifices rendus par le royaume Tangut des Xia (1032-1227). *Ibid.*, p. 53. Le statut de roi de Confucius fut supprimé sous les Ming en 1530. Ces titres contrastent avec la seule position officielle traditionnellement attribuée à Confucius, celle de ministre de la Justice. On peut aussi noter que Dong Zhongshu et l'école du Gongyang, sous les Hans, attribuant les *Chroniques des printemps et automnes* (*Chunqiu*) à Confucius, voient en ce dernier l'annonciateur d'un règne à venir, celui du « roi sans couronne » (*suwang*).
7. Voir Abigail Lamberton, « The Kongs of Qufu », in Thomas A. Wilson (éd.), *On Sacred Grounds*, op. cit., p. 297-332 ; Thomas A. Wilson, « The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Representatives of the Sage », *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, n° 3 (août 1996), p. 559-584. Wilson évoque une « uneasy convergence » entre le culte d'État et le culte rendu par les descendants du Sage, et qui tient notamment au fait que le temple de Qufu est le siège de ces deux types de cultes (p. 559).
8. Thomas A. Wilson, « Sacrifice and the Imperial Cult of Confucius », art. cit. p. 268. Les candidats aux examens ou les jeunes gens de grand mérite pouvaient aussi participer aux cérémonies. *Ibid.*, p. 266. Pour les rites dans les écoles voir aussi Christian Meyer, *Ritendiskussionen am Hof der nördlichen Song-Dynastie* (1034-1093), Sankt Augustin, Monumenta Serica Monograph Series LVIII, 2008, p. 349-354. Analysant le culte d'État rendu à Confucius à la fin de la dynastie des Qing, Ya-pai Kuo montre comment « Confucius fut remodelé, passant du statut accordé aux nombreux sages et rois-sages porteurs d'une vérité intemporelle à une figure nouvelle : l'image nouvelle de la nation » : Ya-pai Kuo, « Redeploying Confucius », in Mayfair Mei-Hui Yang (éd.), *Chinese Religiosities, Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 67.
9. La monographie locale de la province du Shandong relève que, tout au long de l'histoire, douze empereurs se sont rendus à Qufu pour y célébrer le culte de Confucius, opérant un total 20 voyages. *Shandong shen zhi*, op. cit., p. 96-98. À partir des Tang, des temples dédiés à Confucius (*kong miao* ou *wen miao*) sont érigés dans tout le pays. John K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, op. cit., p. 134-135 ; Thomas A. Wilson, « Ritualizing Confucius/Kongzi », op. cit., p. 72. Wilson mentionne qu'on les trouvait à la capitale, dans les capitales provinciales ainsi que dans les chefs-lieux de districts et que les sacrifices à Confucius, qui réunissaient l'élite locale et les plus hauts fonctionnaires, étaient opérés deux fois par an. Thomas A. Wilson, *On Sacred Grounds*, op. cit., p. 2-3.
10. Abigail Lamberton, « The Kongs of Qufu », art. cit., p. 328.
11. Gan Chunsong, *Zhiduhua rujia ji qi jieti* (Le confucianisme institutionnalisé et son démantèlement), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2003, p. 327-335.
12. Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004, p. 103-105.
13. Warren Smith, *Confucianism in modern Japan, A Study in Conservatism in Japanese Intellectual History*, Tokyo, The Hokuseido Press, 1973, p. 135-145 ; sur l'extension en Mandchourie et en Chine de ces pratiques après 1933, *ibid.*, p. 183-228. Voir aussi la comparaison présentée entre ces pratiques japonaises et les récentes manifestations chinoises officielles en faveur de Confucius par Nakajima Takahiro, « Senzen Nihon to gendai Chûgoku no Jukyô fukkô ni kan suru ôdanteki kenkyû » (Recherche transversale sur le renouveau confucéen au Japon et en Chine contemporaine), Actes du colloque *Zhongguo chuantong wenhua zai dangdai zhongguo de jueise*, The University of Tokyo Center for Philosophy Booklet 5, p. 213-234.

sance culturelle chinoise (*Zhonghua wenhua fuxing yundong*) qui donne lieu à une réforme des temples et à des cérémonies en l'honneur du « Grand Accomplisseur, Sage suprême, premier Maître Confucius » (*Dacheng zhisheng xianshi Kongzi*)⁽¹⁴⁾.

Après le démantèlement de l'Empire, la force de la référence politique et symbolique à Confucius, cristallisée dans son culte, n'a donc pas totalement disparu, mais, en fonction des péripéties d'une histoire dramatique, elle s'est incarnée dans des régimes et sur des territoires différents. L'essoufflement du Mouvement de la renaissance culturelle chinoise à Taiwan va plus ou moins coïncider avec la réapparition d'un espace possible, à partir des années 1980, pour une instrumentalisation symbolique du confucianisme sur le continent. Mais il convient d'abord d'évoquer brièvement la situation du lieu très particulier qu'est Qufu pendant une grande partie du XX^e siècle.

La monographie (*zhi*) éditée par les autorités locales, sur un modèle ancien mais adapté aux besoins du jour, permet de retracer les grandes lignes d'une histoire des cultes rendus à Qufu sous la République et de mieux comprendre la situation qui émerge à l'époque maoïste. Avec la fin de l'Empire, le culte de Confucius perd sa belle continuité et subit les multiples répercussions de l'histoire chinoise. En dehors de cultes associatifs (par exemple de l'Association de la religion confucéenne ou *Kongjiaohui*), les cultes officiels sont perpétués à plusieurs reprises au début de la République sur instruction des autorités de Pékin⁽¹⁵⁾. En 1934, année du lancement par le Guomindang du Mouvement de la vie nouvelle, une grande cérémonie, largement couverte par la presse, est organisée à Qufu par le gouvernement nationaliste de Nankin à l'occasion de l'anniversaire de Confucius. En 1938, les Japonais entrent à Qufu. Le gouvernement nationaliste, replié à Chongqing, est en 1940 remplacé à Nankin par le gouvernement collaborationniste de Wang Jingwei. La monographie mentionne des cultes en 1942 et 1943, en présence de hauts dignitaires de ce régime. En 1945, Qufu est investi par les troupes communistes et en 1946 une grande réunion commémorative pour l'anniversaire de Confucius y est organisée. C'est encore, en principe, l'époque du front commun entre forces nationalistes et communistes. L'année 1947 est la dernière pour laquelle figurent dans la monographie des traces d'un culte rendu à Confucius. Chiang Kai-shek, de retour à Nankin envoie à Qufu un représentant assister le descendant de Confucius, Kong Decheng, pendant les cérémonies. En juin 1948, l'Armée populaire de libération fait son entrée à Qufu. Une nouvelle ère commence alors⁽¹⁶⁾.

De la fin de l'Empire à l'arrivée des communistes, alors que Qufu était sous la coupe des régimes les plus différents (Beiyang, Guomindang, gouvernement de Wang Jingwei, front commun), des cérémonies officielles en l'honneur de Confucius ont donc continué d'y être organisées. Elles n'ont pas toujours été régulières ou d'égale importance. De plus, elles ont sans doute répondu, dans les circonstances changeantes de cette période de l'histoire chinoise, à des objectifs spécifiques et différents. Néanmoins, si l'on évoque ce qui les rapproche, ces hommages rituels organisés au sommet et à Qufu visaient tous à conférer au régime en place, à une époque de changements rapides, une autorité symbolique et morale ou, pour reprendre les termes de Prasenjit Duara, une identité et une authenticité intemporelles⁽¹⁷⁾.

L'arrivée au pouvoir des communistes marque très vraisemblablement un arrêt de toutes les cérémonies en l'honneur de Confucius à Qufu⁽¹⁸⁾. De hauts dirigeants passent certes dans la ville, pour visiter à l'occasion les « vestiges culturels » ou même engager des fonds pour leur restauration, mais il n'est plus question de culte ou de rites⁽¹⁹⁾. Avec la Révolution culturelle, Qufu traverse une période critique. Si, par chance, le temple de Confucius n'est pas détruit, les Gardes rouges, après avoir vaincu des résistances locales, organisent

14. Minakuchi Takaju, « Chûka bunka no fukkô to shite no Kôshibyô kaikaku, 1968-70-nen no Taihoku Kôshibyô wo shôten to shite » (La réforme du Temple de Confucius comme manifestation de la renaissance de la culture chinoise - à partir du Temple de Confucius de Taibei en 1968-70), Actes du colloque *Zhongguo chuantong wenhua zai dangdai zhongguo de juece*, op. cit., p. 235-253. Ce titre se rapproche de celui donné à Confucius au début des Qing et simplifié par la suite.
15. En 1914, Yuan Shikai donne instruction de les reprendre dans tout le pays. Il n'est pas précisé dans la monographie s'il s'est rendu en personne cette année-là à Qufu pour les cérémonies. Est en tout cas évoquée une cérémonie conduite par le *da zongtong* à la tête de 100 fonctionnaires. *Shandong shen zhi*, op. cit., p. 48. Des rites sont aussi mentionnés pour les années 1921 et 1925. C'est sans doute la préparation du culte de 1925 que Franz Xaver Ballas décrit dans son *Konfuzius und sein Kult*, Pékin et Leipzig, Peking Verlag, 1928. En 1928, Chiang Kai-shek se rend à Qufu, mais pour une simple visite des lieux et une rencontre avec le descendant de Confucius, Kong Decheng.
16. Pour les références de ce paragraphe voir *Shandong shen zhi*, op. cit., p. 48-56. Voir aussi Kong Fanying, *Yansheng Gong fu jian wen* (Choses vues et entendues dans la demeure du Duc Yansheng), Jinan, Qi Lu shushe, 1992, p. 139-201. L'auteur mentionne des cultes pour les années 1919, 1940 et 1947 en donnant à chaque fois des détails sur le déroulement de la cérémonie et la liturgie.
17. Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004, p. 30-33.
18. On ne trouve plus mention du culte dans la monographie locale précitée. On ne peut complètement exclure l'hypothèse de l'existence d'un culte peut-être local à Confucius qui aurait eu lieu pendant les premières années de la RPC (comme pour Huangdi, l'Empereur jaune). Néanmoins, nous n'avons trouvé aucun document ni entendu aucun témoignage nous permettant d'aller dans ce sens lors de deux missions à Qufu.
19. On mentionne pour l'année 1957 un spectacle dans le temple de Confucius avec projection d'un documentaire ainsi qu'un programme d'étude sur les danses et la musique liées au culte de Confucius dans l'antiquité. Le temple se transforme en quelque sorte en musée.

À gauche : Le duc Yansheng, Kong Decheng.
Il participa aux cérémonies de 1947.

À droite: Destruction de l'ancienne statue de Confucius pendant la Révolution culturelle. Les caractères insultants qui figurent sur le tronc du sage pourraient correspondre en français à « suprême ordure ».



une grande cérémonie pendant laquelle une statue du Sage et diverses reliques sont jetées au bûcher ⁽²⁰⁾. La ville, pendant les années maoïstes, perd en tout cas la dimension symbolique qui lui était attachée depuis des siècles. La situation va cependant évoluer avec la période de réforme et d'ouverture.

Réforme, ouverture et retour en grâce

La fin du maoïsme et le lancement de la politique de réformes rendent possible, au cours de trois décennies, la réappropriation progressive d'éléments de la culture traditionnelle. Le confucianisme bénéficie de cette situation ouverte par la tolérance calculée des autorités. Avant le début du XXI^e siècle, son retour sur la scène demeure dans une large mesure limité au monde académique ⁽²¹⁾. Depuis, le phénomène se propage rapidement dans certaines catégories de la population ⁽²²⁾. Confucius devient une sorte de « signifiant flottant » auquel il est fait référence de manière très variée. La déritualisation du confucianisme évoquée ci-dessus avait depuis longtemps déjà contribué à transformer la figure du maître (*shi*) en « penseur » (*sixiangjia*) et surtout, en « éducateur » (*jiaoyujia*), autant de dimensions qui restent largement privilégiées par le pouvoir. Simultanément, certains renouent aussi avec le Confucius sage ou saint dont l'enseignement offre un fondement à la culture de soi tandis que d'autres se prennent à rêver au roi sans couronne. Confucius acquiert aussi parfois le statut de héros culturel ou plutôt de héraut d'une Chine culturelle (*wenhua zhongguo*) qui dépasserait les frontières de l'État-Nation. Enfin, il est, comme d'autres figures tutélaires de la civilisation chinoise, devenu une icône touristique et, à travers livres et « produits dérivés » les plus divers, un enjeu économique. C'est ce contexte général qu'il convient de garder à l'esprit pour observer l'évolution de la situation à Qufu.

La monographie locale précitée donne de précieuses indications sur la genèse des grandes cérémonies qui ont lieu aujourd'hui. C'est autour d'activités académiques ou d'expositions que la ville renoue à la fin des années 1970 avec Confucius tandis que commence un important travail de restauration des « trois Kong » (le temple de Confucius *Kongmiao*, sa maison *Kongfu* et le cimetière *Konglin*). 1984 est une date importante, d'une part parce qu'est alors établie à Qufu la Fondation Confucius présidée par un membre du Conseil d'État, Gu Mu et, d'autre part, parce qu'est instauré un programme touristique annuel de « voyage au pays natal de Confucius à l'occasion de son anniversaire » ⁽²³⁾. Parmi les

activités proposées, on compte naturellement diverses visites, mais également des spectacles de danses rituelles anciennes. En 1989, ce programme est abandonné et remplacé par le Festival Confucius (*Kongzi wenhua jie*). C'est dans ce cadre que sont organisées chaque année les activités rituelles décrites un peu plus loin. Un an plus tard, le festival devient « international » (*Guoji Kongzi wenhua jie*) et obtient le soutien de l'UNESCO. Parallèlement, la Fondation Confucius multiplie les activités académiques à Qufu. Elle le fait parfois en partenariat avec des entités comme l'Institut des philosophies d'Asie orientale de Singapour dont le rôle a été important au cours des années 1980 dans le renouveau du confucianisme au sein de l'espace mondialisé de la « Chine culturelle » invoquée par le philosophe Tu Wei-ming ⁽²⁴⁾. Elle y invite aussi le premier ministre Lee Kwan Yew, devenu l'un des principaux tenants des « valeurs asiatiques ». Alors qu'initialement, au lendemain du maoïsme, l'intérêt pour Confucius et Qufu se limitait à des dimensions essentiellement touristiques ou scientifiques, on observe progressivement, pendant les années 1980 et 1990 le retour d'enjeux politiques et symboliques.

On trouvera une illustration de tels enjeux dans l'étonnant projet actuel de création, dans la région de Qufu, d'une « ville symbolique de la culture chinoise » (appellation officielle, *Zhonghua wenhua biaozi cheng*), qualifiée aussi par certains de « ville sainte de la culture orientale » (*dongfang wenhua shen cheng*), « domaine spirituel commun pour la na-

20. Wang Liang, « The Confucius Temple Tragedy of the Cultural Revolution », in Thomas A. Wilson (éd.), *On Sacred Grounds*, op. cit., p. 394. La monographie locale est très rapide sur la période de la Révolution culturelle et les années 1967, 1968, 1969, 1971, 1972, 1975 et 1976 sont passées sous silence.
21. Voir John Makeham, *Lost Soul, « Confucianism » in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Harvard, 2008.
22. Voir Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Anshen liming* ou la dimension religieuse du confucianisme », art. cit ; « *Jiaohua* : Le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », art. cit. Voir également la contribution de Ji Zhe et Guillaume Dutournier dans ce numéro.
23. *Shandong shen zhi*, op. cit., p. 657-658. Les buts de l'opération apparaissent exclusivement touristiques.
24. Voir Tu Wei-ming, *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, Singapour, Federal Publications, 1984 ; pour un tableau d'ensemble : John Makeham, *Lost Soul*, op. cit., p. 21-41.

La perspective d'un investissement de 30 milliards de rmb pour la création d'une « ville symbolique de la culture chinoise » fait la une de l'édition de *China Newsweek* no.10/2008.

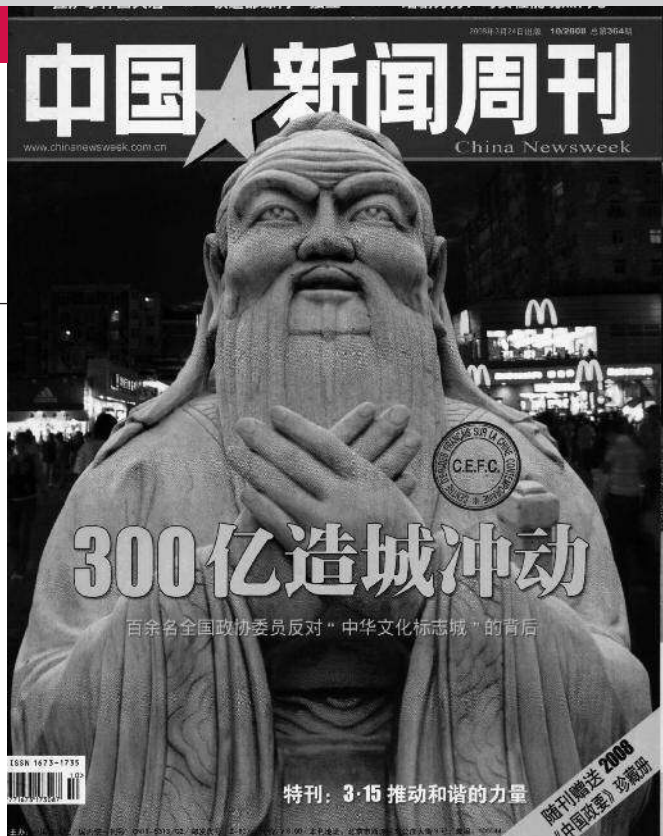
tion chinoise » (*Zhonghua minzu gong you jingshen jiayuan*) ou même de « vice-capitale culturelle » (*wenhua fudu*)⁽²⁵⁾. Ce projet démesuré (le chiffre de 30 milliards de Rmb est mentionné), lancé par les autorités du Shandong et avalisé par les autorités centrales, consiste à créer un espace symbolique national dans une région qui engloberait Qufu, Zoucheng (ville natale de Mencius) et la Montagne des neuf dragons (Jiulong shan) située entre les deux⁽²⁶⁾. Le projet fait naturellement une large place au confucianisme et plus généralement à la culture traditionnelle, même s'il ne s'y limite pas nécessairement. Il est présenté comme devant remplir trois fonctions principales. D'une part, servir d'espace de présentation (*zhanshi gongneng*) de la culture et de la civilisation chinoises, autour notamment de musées et de sites rénovés. D'autre part, constituer un lieu de commémoration (*jinian gongneng*) des ancêtres, anciens sages, philosophes, héros et martyrs notamment à travers la construction d'une sorte de Panthéon. Enfin, contribuer à l'édification morale du peuple (*dehua gongneng*)⁽²⁷⁾. Le temps où Mao louait d'abord Qufu...pour les résultats exceptionnels de sa coopérative agricole semble bien révolu⁽²⁸⁾. La controverse déclenchée par ce projet est vive et il est difficile de prévoir l'effet qu'elle pourra avoir sur sa mise en œuvre⁽²⁹⁾. En tout état de cause, la « ville sainte » (qui est comparée à la Mecque ou à Jérusalem sur le site Internet du projet...⁽³⁰⁾) symbolise toutes les ambiguïtés d'une Chine où viennent s'entremêler impératifs de développement local, mise en scène d'une « authenticité » par les autorités centrales et réappropriation « créative » de pans entiers de son passé et de sa tradition par la population. C'est sur ce terrain complexe qu'ont eu lieu les événements qui vont être à présent décrits.

Confucius, du rite au festival

Qufu, 26 septembre 2007 – 4 octobre 2007. À l'occasion de la célébration annuelle du 2 558^e anniversaire du Sage s'enchaîne une série d'événements qui témoignent avec force de la complexité de ce que représente aujourd'hui le « phénomène Confucius ». On distinguera d'abord, à différents niveaux, le jeu des autorités, puis dans un second temps, un certain nombre d'initiatives s'affirmant « populaires » et émanant de la base.

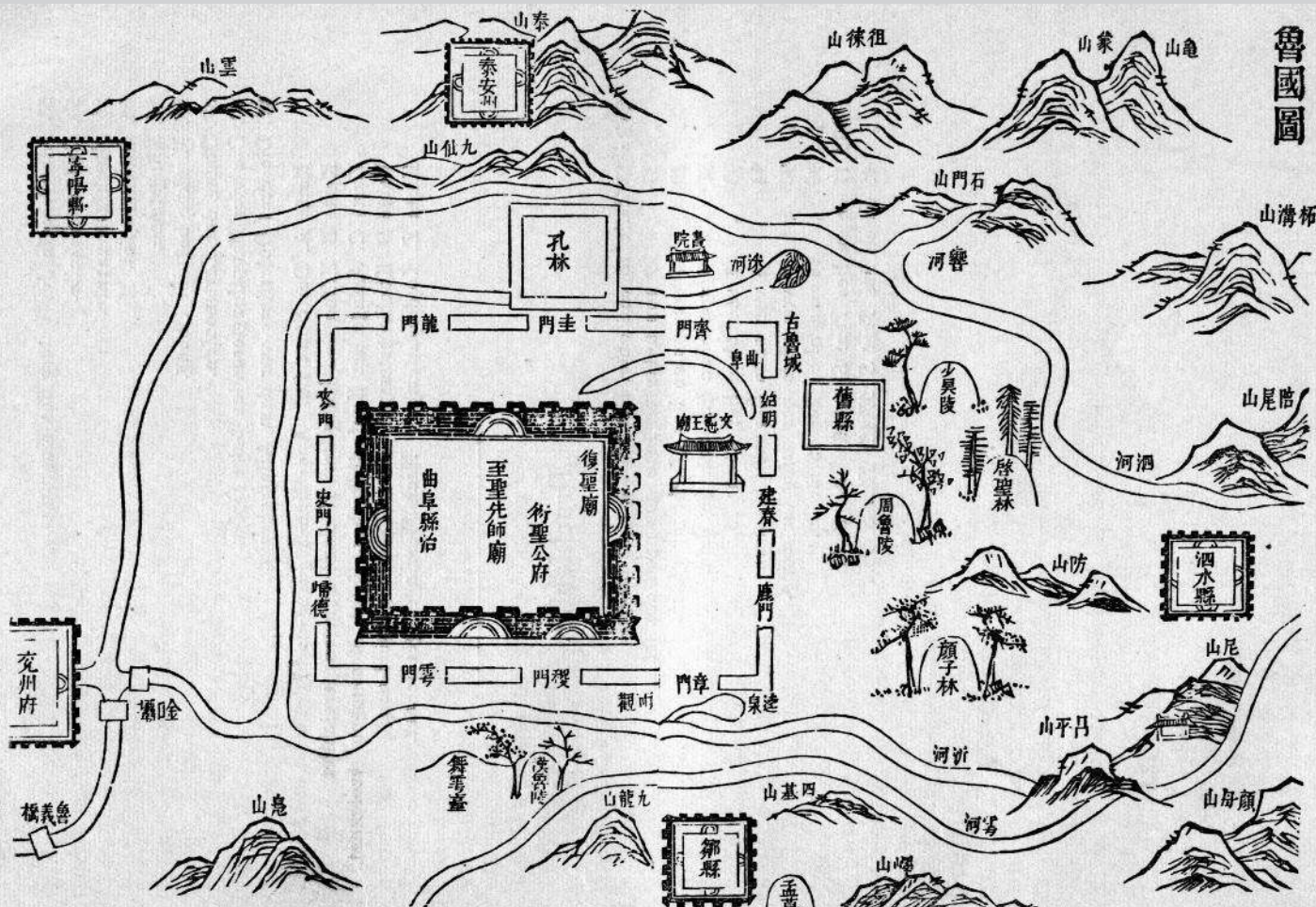
Du sommet à la base : la diversité des interventions officielles

Sous la pluie, un car progresse escorté par des voitures de police, tous gyrophares allumés. En ce petit matin d'au-



tomne, la circulation de Qufu est bloquée pour permettre aux délégués de la Conférence confucéenne mondiale (*Shijie ruxue dahui*), laquelle se tient en marge du Festival

25. Ces différentes appellations peuvent se retrouver sur le site Internet officiel du projet (www.ccsc.gov.cn) ou dans les déclarations de personnalités ayant participé à son élaboration.
26. Le projet a reçu une forte couverture médiatique lors de la session de 2008 de la Conférence nationale consultative du peuple chinois (CPPCC), mais il a aussi suscité les plus vives controverses. Il s'agit d'une initiative à l'origine locale (et sans doute initialement motivée par des perspectives de développement économique de cette région), qui aurait reçu le soutien des plus hauts dirigeants du pays (le site Internet mentionne explicitement partout celui de Hu Jintao et de Wen Jiabao) et dont la mise en œuvre a obtenu l'aval de la Commission nationale pour le développement et les réformes (NDRC). Pour plus de détails sur le projet, on peut consulter le site Internet précité, le *Zhongguo xinwen zhouban* (China Newsweek), 10/2008, 24 mars 2008, p. 27-39 (dossier spécial et couverture sur le sujet) ; le *Liaowang dongfang zhouban* (Oriental Outlook), 10 avril 2004, p. 89-91 ; le *Nanfang Zhoumou*, 10 avril 2008, section D, p. 21-22.
27. http://www.ccsc.gov.cn/qwfb/200802/t20080227_3221728.html, consulté le 25 mai 2008.
28. Dans un discours de 1955, Mao évoque Qufu, mais c'est pour inciter le visiteur à ne pas se rendre seulement au temple et à la tombe de Confucius et à aller également visiter la coopérative agricole aux résultats spectaculaires : « comparé aux classiques de Confucius, le socialisme est infiniment supérieur ». Xu Quanxing, *Mao Zedong yu Kongfuzi*, Pékin, Renmin chubanshe, 2003, p. 324.
29. Lors de la session annuelle de la CPPCC en mars 2008 à Pékin, les représentants du comité provincial du Shandong de cette instance ont requis un financement de l'État central. Cette initiative a provoqué un tollé et deux pétitions de membres de la CPPCC pour s'opposer au projet de ville symbolique. La polémique et les arguments des différentes parties ont été largement repris dans la presse et sur Internet. Parmi les principaux griefs retenus contre le projet sont souvent mentionnés : (a) le coût faramineux de ce qui n'est pas une priorité (néanmoins, le chiffre de 30 milliards de Rmb n'a jamais été confirmé) et la question de la légitimité d'un financement par le gouvernement central. (b) Le fait qu'un projet doté d'une telle ambition symbolique n'ait pas fait l'objet d'une délibération par les assemblées. (c) Le fait que l'avis des experts de l'Académie des sciences ou des universitaires consultés (plusieurs rapports ont été remis) a occulté le réel débat scientifique. (d) Le fait que le projet n'est ni représentatif de l'ensemble de la culture traditionnelle, ni de la diversité des nationalités qui constituent le pays. (e) Le fait que la dimension symbolique d'une ville est le produit du temps et non une construction jugée artificielle. Sur les cinq points précités, voir les différents documents mentionnés note 26.
30. http://www.ccsc.gov.cn/qwfb/200802/t20080223_3216137.html, consulté le 26 mai 2008.



Ancienne carte du royaume de Lu dans la province actuelle du Shandong et des lieux où la « ville symbolique de la culture chinoise » pourrait être établie.

Confucius, d'accéder au *Kongzi Yanjiuyuan*. Dans cet édifice monumental doit se tenir la réunion inaugurale de ce qui est présenté comme un nouveau rendez-vous confucéen d'ambition internationale. L'aréopage des participants invités est hétéroclite, mélange de *scholars* et d'activistes de stature et d'horizon variés, chinois pour la plupart, du continent ou de la diaspora. Arrivés la veille, ils ont été immédiatement accueillis par le vice-gouverneur du Shandong lors d'un banquet de bienvenue.

La réunion inaugurale, qui se tient dans un bel amphithéâtre, revêt un caractère solennel : musique martiale, fleurs à profusion, *pathos* sensible dans bien des discours. Le niveau de généralité de ceux-ci semble proportionnel au rang protocolaire de ceux qui les prononcent. Dans l'allocution très mesurée du gouverneur du Shandong se mêlent assez vaguement la contribution de Confucius à l'idée d'harmonie, le rayonnement mondial de la culture chinoise et la nécessité d'adapter le confucianisme à l'époque. Le ton n'est pas très différent chez le représentant du ministère de la Culture venu de Pékin⁽³¹⁾. Plus enjoué, le représentant du gouvernement de Jining (le chef-lieu dont dépend administrativement Qufu) vante quant à lui les bienfaits de la culture et du confucianisme comme outil de cohésion nationale (*ningjuli*)

ou encore sa contribution au développement économique et touristique. Avec l'allocution du représentant du *Kongzi Yanjiuyuan* de Qufu, le propos devient ouvertement militant : il faut étudier (*yanjiu*), développer (*fazhan*) et diffuser (*puji*) le confucianisme dans les masses, à travers les manuels scolaires etc. Les efforts du gouvernement (notamment dans le plan quinquennal⁽³²⁾) sont loués, mais il faut encore aller plus loin... Certains intellectuels connus comme l'historien Zhang Liwen ou le philosophe Cheng Zhongying interviennent aussi, mais sur un ton très différent, invitant à un confucianisme tolérant et humaniste.

Le point de fort de cette réunion inaugurale est la lecture publique (et emphatique) de la déclaration inaugurale de la Conférence confucéenne mondiale ainsi que du projet de charte devant la régir. On retiendra de ces documents qu'ils instituent, à l'initiative et avec le financement⁽³³⁾ du ministère de la Culture et des autorités provinciales du Shandong, une

31. Au moment où la réunion inaugurale a lieu, un certain nombre de personnalités d'envergure nationale (notamment les vice-ministres de la Culture et de l'Éducation) sont en ville et assisteront notamment le soir à l'inauguration du festival dans le stade de Qufu. Leur absence est cependant notable aux activités de la conférence.

32. Voir Sébastien Billioud, « "Confucianisme", "tradition culturelle" et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *art. cit.*

33. Charte, article 5.



Inauguration de la World Confucian Conference à Qufu, le 27 septembre 2007. © Sébastien Billioud

conférence annuelle visant à promouvoir internationalement l'étude du confucianisme et la diffusion de « l'excellente culture traditionnelle chinoise »⁽³⁴⁾. Elle se donne notamment pour objectif concret de mettre en œuvre un « système mondial de recherche sur le confucianisme »⁽³⁵⁾. La déclaration inaugurale, habitée de bonnes intentions (faire du confucianisme une ressource spirituelle utile dans un monde ravagé par l'exploitation des ressources naturelles et en crise morale etc.)⁽³⁶⁾, laisse aussi transparaître une forte tension entre l'affirmation d'une dimension universelle du confucianisme et le caractère « utile » qu'il peut revêtir pour le pays, sous une forme idéologisée⁽³⁷⁾. Ces allocutions publiques sont suivies, l'après-midi, par des « réunions de travail » visant plus ou moins, mais non sans difficulté, à entériner les documents présentés le matin et marquer ainsi l'adhésion des participants au projet⁽³⁸⁾.

La conférence mondiale constitue le premier volet des activités conduites durant le Festival culturel Confucius. Largement initiée par les autorités centrales et provinciales, elle s'adresse à un public très particulier, d'universitaires ou de militants confucéens. Le second volet de ces activités, l'inauguration du festival, entend pour sa part s'adresser avant tout aux masses.

Stade de Qufu, soirée du 27 septembre 2007. Une foule dense se presse aux portes, dans le plus grand désordre, pour aller assister à l'inauguration officielle du Festival international Confucius. Les personnalités présentes à l'événement sont également nombreuses⁽³⁹⁾. À l'intérieur, le stade est plein, tant dans les tribunes que sur le terre-plein central. Il y a probablement là plusieurs dizaines de milliers de personnes, de toutes conditions. On distingue dans une tribune, des groupes de jeunes gens brandissant des portraits de Yu Dan, la nouvelle icône de ceux qui redécouvrent aujourd'hui les textes classiques. Au fond, accoté à la scène, se dresse,

un impressionnant décor archaïsant constitué de hautes tours. De grands écrans ont été installés pour permettre au plus grand nombre de suivre le programme ainsi que des échafaudages pour les chaînes de télévision (notamment la télévision centrale) qui retransmettent la soirée. Les sponsors de l'événement sont bien sûr présents, à commencer par la « Fabrique de vin de la Maison de Confucius » (Kongfujia jiu) dont de larges publicités sont déployées le long du stade. Des projecteurs balaient la scène tandis qu'au fond, trois caractères géants, *Zhonghua qing* (中華情), scintillent et surplombent le stade.

Zhonghua qing, tel est donc le thème de cette soirée inaugurale du Festival Confucius. L'expression est moins courante que *guoqing*, qui renvoie aux caractéristiques essentielles du pays. *Zhonghua qing* se veut la marque de la sinité, le caractère fondamental d'une Chine qui dépasse à la fois les frontières des États (les Chinois d'outre-mer sont in-

34. Charte, article 3.

35. Charte, article 8.1.

36. Déclaration inaugurale, (*Shijie ruxue dahui faqi xuanyan - caoan*), second paragraphe.

37. On trouve dans la déclaration des formules comme « s'efforcer pour le pays et la nation de se départir des égoïsmes et de contribuer au bien commun », maladroitement traduit en anglais par : « [Confucianism] encourages sacrifice for the nation and the spirit of selflessness ». Déclaration inaugurale, 5e paragraphe. Reprenant un discours dans la ligne de celui des années 1980 sur les valeurs asiatiques, la déclaration insiste sur le rôle du confucianisme dans l'essor économique des pays d'Asie du Sud-Est et, plus généralement, sur sa contribution quand il s'agit de rendre un/le pays « fort et riche » (*fu-qiang*, traduit en anglais par « flourishing »). Déclaration inaugurale, 4e paragraphe.

38. Des discussions animées ont eu lieu au sein de plusieurs des groupes formés pour débattre des idées de la charte et de la déclaration. Des critiques très vives et de tous ordres ont été formulées, témoignant d'un certain désordre dans ce qui se voulait un bel exercice « d'unanimité démocratique ».

39. Parmi les personnalités présentes, on compte le vice-président de la CCPPC, Luo Haocai ; deux membres du Comité permanent de l'Assemblée nationale, Lin Zhaosu et Zeng Xianzi, le vice-ministre de la Culture Zhou Heping et celui de l'Éducation Li Weihong, le vice-directeur du Bureau national du tourisme, Wang Zhifa ou encore le président de l'Université Tsinghua, Gu Binglin. Voir *Qi Lu wanbao* (Journal du soir du pays de Qi et de Lu), édition du 28 septembre 2007, p. A3.

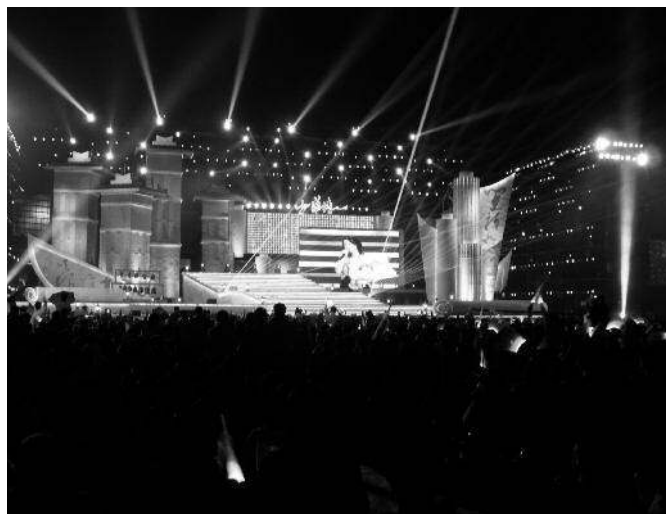
clus, voire tous ceux qui manifestent un certain attachement, par le sang ou la culture, à la Chine) et celles des ethnies (les minorités en font aussi partie). Pendant près de deux heures des performances d'artistes vont s'enchaîner en un mélange de chorégraphies inspirées du passé et de chansons *pop* les plus contemporaines, entrecoupées de brefs discours et allusions à Confucius. Le programme est marqué par trois grands thèmes associés à cette « sinité confucéenne » : une communauté d'appartenance, un respect des différences, le rêve d'une grande unité du monde, autant de slogans rassemblés autour du symbole des jeux Olympiques de Pékin⁽⁴⁰⁾. En filigrane, c'est donc une triple vocation de la culture confucéenne qui est ainsi affirmée : locale (les Chinois, qu'ils soient du continent ou en diaspora, « dispersés sur les quatre mers »), régionale (le monde sinisé, différent mais en harmonie, sous l'influence bénéfique, telle une « pluie de printemps », du Maître), mondiale à travers l'ancienne utopie de la grande unité (*da tong*). Ce programme est mis en valeur tout au long de la soirée par une scénographie soigneusement orchestrée, à l'aide notamment d'immenses écrans sur lesquels apparaissent les symboles de la civilisation chinoise : dragons, noms des cent familles, grande muraille, pinceaux et pierres à encre etc. Mais d'autres moyens sont aussi mobilisés pour frapper les esprits. Ainsi, quatre énormes ballons cylindriques, marqués des caractères Kong (Confucius), Meng (Mencius), Zeng et Yan (Zengzi et Yan Hui, deux disciples de Confucius) vont s'élever lentement au-dessus du stade. C'est sous ces grandes figures tutélaires que Mina, jeune chanteuse coréenne à la tenue des plus suggestives, offre à une foule conquise un air de rock endiablé. La ferveur, déjà croissante au fur et à mesure des performances des artistes invités, est alors à son paroxysme, contrastant ainsi avec la relative apathie d'une bonne partie du public lors des quelques sermons lénifiants sur la Chine et ses 5 000 ans d'histoire.

Temple de Confucius, 28 septembre 2008. Le « grand cérémonial d'hommage à Confucius » (*ji kong da dian*) qui a lieu dans le temple se veut l'apothéose du festival. De bon matin, les invités officiels, distingués par le port d'une écharpe jaune, se rassemblent sur la rue de la voie des esprits (*shen-dao lu*) en dehors de la vieille ville, puis alignés sur deux rangs, s'égrainent en une longue colonne en direction du temple. Devant la muraille de Qufu, ils assistent à une petite cérémonie dite de l'allumage du feu sacré de la culture chinoise (*zhonghua wenhua shenghuo*). Au seuil du temple, où se pressent aussi divers groupes de touristes, badauds, journalistes, et peut-être pèlerins, la relative solennité de la procession initiale tourne au tohu-bohu. On découvre alors



Le festival Confucius dans le stade de Qufu. Les noms de Confucius, de Zengzi, de Yan Hui et de Mencius sont lisibles sur les grands ballons cylindriques qui s'élèvent lentement au-dessus du stade. On peut aussi distinguer les trois caractères *Zhonghua qing*.

© Sébastien Billioud



Le festival Confucius dans le stade de Qufu, 27 septembre 2007.

© Sébastien Billioud

40. Les titres des trois parties du programme sont à cet égard révélateurs : (1) *Tong geng yi luo, si hai gong yang*, « des racines et une lignée commune ; aux 4 coins du monde, une même admiration [pour notre culture] » ; (2) *Tan yun chun yu, he er bu tong*, « pluie de printemps sur l'estrade de l'abricotier, vivre en harmonie en respectant les différences » ; (3) *Ren wen ao yun, sheng shi da tong* « Des jeux Olympiques humanistes, la grande unité d'un monde abouti ».



La cérémonie intitulée « allumer le feu saint de la culture chinoise ». © Sébastien Billioud



Avant la cérémonie dans le temple de Confucius, près de mille personnes ont participé à une lecture matinale de classiques confucéens. © Sébastien Billioud



Cérémonie dans le temple de Confucius. On distingue au premier plan des soldats de l'APL en « uniformes civils », puis derrière eux, des lecteurs des *Entretiens* de Confucius. À l'arrière-plan se trouvent les danseurs et les représentants officiels offrant des corbeilles de fleurs. © Sébastien Billioud



Des soldats de l'APL présentent des offrandes.
© Sébastien Billioud



Danses rituelles.
© Sébastien Billioud



Après la cérémonie principale, une seconde cérémonie a lieu pour les représentants du lignage des Kong. © Sébastien Billioud

que la cérémonie succède à une lecture matinale, dans le temple, des *Entretiens de Confucius* par un millier de jeunes qui quittent le lieu à contre flot⁽⁴¹⁾. Au cœur du sanctuaire et face à l'espace sacrificiel, autour du kiosque de l'abricotier (*xing tan lou*) où se serait autrefois trouvée une demeure dans laquelle Confucius s'entretenait avec ses disciples, la cohue est bien peu rituelle. Elle s'arrête néanmoins physiquement devant une rangée de soldats de l'Armée populaire de libération en « uniforme civil », chemise blanche et cravate noire, en position « fixe », qui protègent le Hall du Grand Accomplissement (*Da Cheng Dian*) et sa terrasse. Sur les côtés et devant celle-ci, un contingent de jeunes lecteurs des *Entretiens*, vêtus à l'identique, se prépare à célébrer celui que des panneaux présentent sous le sobre titre « d'ancien maître » (*xian shi*).

La cérémonie elle-même est relativement simple. Les délégations de personnalités invitées à aller honorer Confucius (parmi lesquelles on compte notamment le vice-président de la CCPPC, le secrétaire du Parti de la province du Shandong, Yu Dan, des délégations de chinois d'outre-mer etc.) attendent en bas de la terrasse. Une par une, elles gravissent ensuite les marches pour se diriger vers l'autel. Des soldats de l'APL en civil apportent à chaque fois des corbeilles de fleurs ornées de rubans. Les délégués s'approchent jusqu'aux corbeilles, remettent en ordre les rubans, reculent ensuite de trois pas, puis s'inclinent par trois fois (*san jugong*) devant la statue du Maître⁽⁴²⁾. Ces très simples offrandes de fleurs contrastent naturellement avec la liturgie complexe et les sacrifices d'animaux offerts en Chine impériale et jusqu'à l'époque contemporaine à Taïwan⁽⁴³⁾. Au cours de la cérémonie, quelques stances des *Entretiens de Confucius* sont également scandées par les jeunes lecteurs et une prière (*wen*) est lue (voir tableau). Le ballet des délégations et offrandes une fois achevé, commence une phase de danses rituelles réalisées par une troupe de professionnels en habits Ming⁽⁴⁴⁾. On ne peut que souligner que le recours à des danseurs professionnels est bien loin de l'esprit traditionnel des cultes à Confucius où danses et musique étaient l'affaire des lettrés, et notamment des novices⁽⁴⁵⁾. La fin de la cérémonie s'achève non sans désordre par l'ouverture au public de la terrasse centrale et par de très rituelles séances de photos souvenirs.

Un confucianisme venu d'en bas ?

Une fois achevés le vacarme et l'agitation du Festival culturel Confucius, quelques jours se passent avant que ne s'organisent, à l'écart de ces manifestations publiques de grande ampleur, des activités moins visibles de plus petite échelle.



Cérémonie *minjian* (populaire) dans le temple de Mencius.
© Sébastien Billioud

Celles-ci permettent de mettre en valeur une dimension non plus internationale ou nationale de l'événement, mais une dimension locale, largement ignorée par les grands médias. Elles s'organisent, du 2 au 4 octobre 2007, en trois temps : deux rassemblements rituels, au temple de Mencius puis au sanctuaire de Nishan, entrecoupés par la fondation, à Qufu, d'une association locale destinée à promouvoir la culture ancienne du rite et de la musique.

En dépit de leur relative discrétion, ce sont ces manifestations qui permettent de mettre en lumière un aspect essentiel de l'actuel renouveau confucéen : sa dimension « populaire » et « non officielle », ces dernières expressions traduisant imparfaitement la notion fort ambiguë de *minjian*.

41. Pour le chiffre voir *Qi Lu wanbao*, édition du 28 septembre 2007, p. A3.
42. Témoignage visuel et instructions distribuées avant la cérémonie aux participants: 2007 *jikong dadian xu zhi* (« choses à savoir avant la cérémonie »).
43. Pour l'époque impériale voir Thomas A. Wilson, « Sacrifice and the Imperial Cult of Confucius », *art. cit.* Pour un témoignage de première main de la liturgie lors de cérémonies conduites à l'époque républicaine, voir Franz Xaver Biallas, *Konfuzius und sein Kult*, *op. cit.*, p. 100-115. Sur Taïwan voir Joseph S.C. Lam, « Musical Confucianism. The case of *Jikong yuewu* », in Thomas A. Wilson (éd.), *On Sacred Grounds*, *op. cit.*, p. 168.
44. Pour les costumes voir le texte précité de Joseph S.C. Lam, « Musical Confucianism. The case of *Jikong yuewu* », *art. cit.*, p. 156-164. La comparaison des costumes présentés sur les illustrations de Lam et de ceux revêtus par les danseurs en 2007 plaide en faveur de modèles Ming. (Parmi les officiants, certains étaient néanmoins vêtus de costumes de l'Antiquité). La même troupe s'est produite en 2007 dans le stade de Hong Kong pour la célébration de l'anniversaire de Confucius.
45. Thomas A. Wilson, « Sacrifice and the Imperial Cult of Confucius », *art. cit.*, p. 266-270. Wilson relève que le premier empereur Ming refusa de laisser des gens du peuple même doués, danser ou jouer de la musique, car cela était affaire de lettrés (p. 266).

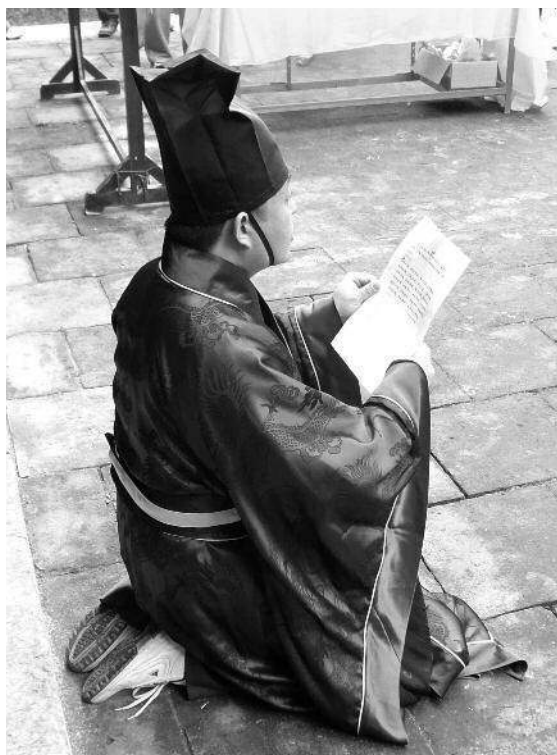
Cérémonies dans le temple de Confucius,
Nishan, 2007. © Sébastien Billioud

Un déjeuner rassemble ce premier jour un groupe d'actives venus de divers lieux de Chine dans la petite ville de Zoucheng, lieu d'origine de Mencius, au sud de la ville de Confucius. Ils sont rassemblés autour de la personne de M. D., un technicien devenu peu à peu à Qufu le centre d'un réseau réel et virtuel rassemblant des gens de condition relativement modeste, attirés à divers titre par les perspectives d'un renouveau de la tradition culturelle confucéenne. On y trouve un groupe de personnes éduquées, petits cadres, employés de sociétés, maîtres d'école, intellectuels locaux restés en marge de l'institution universitaire, etc. Participent notamment à ce déjeuner un cadre et un employé venus du Henan, deux autres enseignants du Shanxi, un autre encore du Jiangsu ... S'y ajoute un groupe d'une trentaine de jeunes filles venues collectivement de l'Université normale du Shaanxi, accompagnées de leurs professeurs. Après la collation, hommes et femmes revêtent des habits présentés comme de l'époque Ming. La joyeuse humeur fait place à une certaine solennité, tandis qu'on se donne mutuellement des conseils sur la bonne manière de se comporter. Aux longues robes des hommes s'ajoute la coiffure noire du let-



tré. Les hommes en tête, tenant parfois à deux mains une tablette rituelle en bois, la colonne traverse alors les rues de Zoucheng pour se rendre dans le temple fameux consacré à Mencius, le *Yashengmiao*⁽⁴⁶⁾.

Relativement préservé et un peu moins ouvert aux foules touristiques, le vieux temple, fondé sous les Song et communément appelé Mengmiao, présente une atmosphère de calme et de beauté qui va contribuer à donner à ce cérémoniel une certaine dignité et gravité. Après avoir franchi l'entrée, où se trouve apposé un panneau de l'ère Hu Jintao sur les « Huit honneurs et hontes socialistes », la colonne, à laquelle s'est jointe des adultes et des enfants du voisinage, se dispose sur l'esplanade du bâtiment principal (le *Yashengdian*). Outre de rares spectateurs, il y aura une quarantaine de participants, tous revêtus de vêtements traditionnels :



Lecture d'une prière (*wen*).
Temple de Confucius, Nishan, 2007.
© Sébastien Billioud



Une prière (*wen*) est brûlée, Temple de Confucius, Nishan, 2007.
© Sébastien Billioud

46. Rappelons que se trouvent à Zoucheng trois espaces consacrés à Mencius et à son lignage, sur le modèle de Confucius à Qufu, mais à une échelle plus réduite : le temple, la résidence et le cimetière (respectivement Mengmiao, Mengfu et Menglin).

Cérémonie inaugurale de l'Association pour la promotion de la culture rituelle et de musique de la Sainte cité de Qufu. © Sébastien Billioud

quatre ou cinq officiants (tous des hommes) procéderont au rituel proprement dit, tandis que les autres participants seront disposés sur le pourtour de l'esplanade, leur rôle silencieux se bornant pour l'essentiel à des saluts et prosternations collectives.

Sur l'esplanade, revêtue pour l'occasion de tissu rouge, se trouve disposée sur le côté une table qui servira aux ablutions et à la préparation des offrandes d'alcool, présentées dans des petits tripodes archaïques en métal. De l'encens est consumé dans des brûle-parfums. Le rituel est relativement simple : première série de prosternations, offrandes de vin et de soie effectuées à Mencius et à sa descendance par les officiants à l'intérieur du temple, lecture à genoux d'un document rituel, *jíwen* (qui n'est pas brûlé, alors qu'il le sera lors d'un rituel ultérieur dans le sanctuaire de Nishan), et deuxième série de prosternations. L'ensemble ne dure guère plus d'une heure. Durant toute la cérémonie, M. D. joue le rôle de maître ritualiste, énonçant d'une voix forte et assurée les formules qui en scandent le déroulement.

Une fois le rite terminé, l'atmosphère redevient joyeuse, tandis que les jeunes filles se livrent dans leurs costumes à des danses « traditionnelles », dûment photographiées, et que l'on visite les vestiges du sanctuaire. La journée se termine par une réunion dans l'ancienne résidence du lignage des Meng (le Mengfu) où ont été aménagés des locaux éducatifs (dont une antenne du Guoxueyuan de l'Université du peuple de Pékin). Ce soir-là, des cours du soir pour enfants, sous la forme de lecture des classiques, sont donnés par des enseignants âgés... Le lendemain, un dernier rassemblement rituel est organisé dans le sanctuaire de la montagne de Nishan, lieu de la naissance légendaire de Confucius, situé à une trentaine de kilomètres au sud de Qufu. Le protocole suivi est dans l'ensemble comparable à celui observé au temple de Mencius.

Le lendemain matin, dans un hôtel, se tient la cérémonie de fondation de « l'Association pour la promotion de la culture du rite et de la musique de la Ville sainte » (*Shengcheng liyue wenhua cujinhui*), appellation désormais accordée à la ville natale de Confucius. Les officiants du petit rituel effectué au Mengmiao s'y retrouvent pour la plupart mais dans un contexte micro-politique désormais nouveau.

Devant une salle d'une soixantaine de personnes se trouve une estrade avec une longue table où sont assis les responsables de la cérémonie. Le but de celle-ci est, après une période préparatoire, d'inaugurer cette association et de désigner ses dirigeants. La composition de la salle et le déroulement de la séance ont été soigneusement préparés à l'avance. Un grand portrait de Confucius est accroché sur le



mur de fond, derrière la table, et chacun prend place au son d'une musique traditionnelle adaptée à l'esprit de la réunion. Sur l'estrade sont assis trois types de responsables : des représentants des administrations locales du district de Jining et de la ville de Qufu qui en dépend (Bureau de la culture, de l'éducation ou du tourisme), des membres du clan des Kong, descendants de Confucius, et des éducateurs et activistes gagnés à la cause confucéenne mais aussi reconnus par les autorités locales.

La séance commence par trois inclinations rituelles devant le portrait de Confucius (*jugong*) et par la lecture d'une « décision » saluant la création « historique » de l'Association, sur laquelle nous reviendrons. En tant que vice-président provisoire de l'Association, M.D., qui avait la veille dirigé le petit groupe venu offrir un rituel à Mencius, présente les buts de celle-ci : transmettre les rites légués par Confucius et Mencius, favoriser l'« éducation populaire » (*minjian jiaoyu*) (aide aux écoles, leçons gratuites sur les Classiques, calligraphie, éducation morale), organiser des activités pour les enfants avec l'aide des enseignants et des événements promouvant les « six arts », faire usage de tous les moyens de diffusion (publications, sites Internet) de la culture confucéenne, encourager des mouvements comme celui dit de la « redécouverte des habits traditionnels », redonner sens à des célébrations déjà en usage comme la fête des mères en glorifiant la mère de Mencius, etc. On salue des « hôtes » venus d'autres provinces et on laisse la parole à un vieux menuisier qui évoque d'un ton exalté aussi bien la patrie de Confucius que les prochains jeux Olympiques...

On procède ensuite à la désignation du groupe dirigeant : une liste établie au préalable est simplement proposée à l'approbation naturellement unanime de l'assistance. Les noms et titres des élus sont parfois accompagnés de leur qualité de « descendant de Confucius » (*Kongzi de houyi*). Le président élu, M. Kong Deban, membre du comité permanent de l'assemblée consultative (*zhengxie*) de Jining, prend alors la parole. Il salue la « société harmonieuse socialiste » définie par le président Hu Jintao, vante la fonction de transformation éducative (*jiaohua*) exercée par les rites et la musique ou encore le rôle que la culture chinoise est appelée à jouer dans le monde : la cérémonie du jour est alors placée dans un contexte plus vaste, celui d'une véritable renaissance de

la civilisation chinoise (*wenming fuxing*). Le discours le plus argumenté est celui d'un enseignant venu de Xi'an qui présente une défense en règle du ritualisme. « Il vaut mieux, dit-il, parler d'une civilisation du rite plutôt que d'une simple culture. La civilisation marque la différence entre l'humanité et l'animalité qui a très tôt été définie en Chine ». De nombreuses citations du *Liji* et du *Zhouli* sont mobilisées pour libérer le *lijiao* des mésinterprétations qui l'ont associé, de l'époque du 4-Mai 1919 à la Révolution culturelle, à des pratiques étroitement « féodales ». « La renaissance culturelle, dit-il ne peut seulement s'appuyer sur le droit, elle doit aussi reposer sur le rite ». Ceci implique de promouvoir une autre relation entre les hommes de savoir (*xuezh*) et la société.

De plus en plus de savants réalisent que le confucianisme n'est pas seulement un savoir (xueshu), mais qu'il est inséparable de la société. Les confucéens ne doivent plus être ces « âmes errantes » [évoquées par Yu Yingshi]. Le savoir connaît déjà depuis longtemps une situation de renaissance (fuxing). Ce qui doit renaître aujourd'hui c'est la culture chinoise : elle passe par la renaissance du rite !

La réunion s'achève par la présentation d'une calligraphie évoquant les vertus du « sens de l'humain » (*ren*) et une allocution de clôture exaltant la double dimension du rite et de la musique, indispensable non seulement pour l'éducation mais aussi pour la transformation morale (*jiaohua*).

Us et abus de Confucius

L'observation de quelques journées de manifestations concentrées sur un terrain restreint (la ville de Qufu et ses environs) se saurait suffire pour proposer un tableau représentatif des multiples significations dont la figure de Confucius se trouve investie dans la société chinoise aujourd'hui. Elle permet cependant de donner quelques éléments de réponse à la question suivante : comment un confucianisme postmaoïste est-il possible ? Plus précisément, comment une entreprise étatique de nature idéologique peut-elle coexister avec des initiatives qui se réclament d'un esprit « populaire » ? Quels rapports (coexistence, complicité, tension) est-il possible de reconnaître entre ces deux types de discours et de pratiques ? Comment peuvent s'articuler un *ethos* qui reste très visiblement postmaoïste et un nouvel *ethos* qui veut s'affirmer comme confucéen ?

Des rituels sacrés aux cérémonies idéologiques : un Confucius sans confucianisme ?

La première partie des événements considérés est le fruit d'une organisation officielle : ce sont les autorités, à leurs différents niveaux, national, provincial et municipal, qui mettent en scène les rassemblements se produisant respectivement dans l'Institut de recherche Confucius, dans le stade moderne de Qufu et dans le vénérable Kongmiao. Ils s'adressent à chaque fois à des cibles distinctes : les milieux académiques, le public populaire et, enfin, la nouvelle élite du régime, politique ou économique. Ils portent, sans surprise, la marque d'une double caractéristique de la société chinoise : une idéologisation et une marchandisation de la culture. À l'agenda politique du Parti s'ajoutent en effet les besoins économiques d'une municipalité pour laquelle l'héritage historique et le tourisme constituent d'importantes ressources à valoriser.

On peut souligner un point essentiel : si l'on considère que le ritualisme constitue une dimension centrale du confucianisme, l'observation de ces manifestations officielles laisse apparaître une contradiction performative fondamentale. En effet, si l'on prétend célébrer Confucius, il faut reconnaître que ce dont il s'agit ici, c'est avant tout d'un Confucius sans confucianisme. Si le rite confucéen implique la participation intérieure de chacun dans un esprit de respect et d'harmonisation individuelle et collective des émotions (« Si je ne suis pas présent au sacrifice, c'est comme s'il n'y avait pas de sacrifice... »), quel fragment de cet esprit ancien peut bien être restitué par ces activités planifiées, relevant avant tout d'une rationalité instrumentale ?

Le poids de l'*habitus* maoïste se laisse percevoir différemment dans les trois lieux investis par les manifestations officielles. Dans le stade, si la figure de Confucius se trouve évoquée de différentes manières (depuis les slogans jusqu'aux marques de produits commerciaux), ce n'est que par un emprunt à la forme du *meeting* politique que la fête musicale ne se transforme pas en simple divertissement. Tant bien que mal, les interventions d'orateurs ou les slogans d'activistes permettent de canaliser l'émotion collective dans une voie qui s'apparente encore à une manifestation idéologique. Une distance supplémentaire se trouve introduite par le fait que la duplication ou la reproduction importent au moins autant que l'événement vivant : ce sont les divers médias présents sur les lieux qui doivent assurer la propagation de ces images et de ces sons vers un public virtuel nécessairement indéfini (chinois, asiatique et mondial). À l'Institut de recherche,

l'opposition reste nette entre le message d'harmonie et d'ouverture que prétend propager le Manifeste proposé au public et les procédures bureaucratiques inchangées par lesquelles un apparent consensus se trouve progressivement fabriqué. Mais c'est naturellement dans le vieux Kongmiao, lors du « Grand cérémonial en hommage à Confucius » (*ji Kong da-dian*), que la tension reste la plus flagrante entre les *habitus* des organisateurs et l'esprit antique censé être perpétué.

Relevons quelques traits de cette tension ayant pour conséquence, comme on l'a dit, une contradiction performative, constitutive d'un rite dénué de ritualisme. En premier lieu, et de manière évidente, le poids de l'appareil d'État, policier et militaire, ne peut que conférer une allure « martiale » (*wu*) à une cérémonie relevant avant tout de la civilité ou de la civilisation (*wen*). Même en prenant en considération le fait que la combinaison harmonieuse entre le martial (*wu*) et le civil (*wen*) est un thème classique de la cosmologie chinoise (dont les nombreux *Wenwu miao* de Hong Kong sont autant d'illustrations), la rigidité des soldats de l'APL (reconnaissables malgré leur absence d'uniformes) et celle des collégiens répétant des citations transformées en slogans mécaniques suffisent à conférer à l'ensemble un esprit peu propice au recueillement.

De plus, c'est une population hétéroclite qui se trouve ainsi rassemblée pour un temps très bref et en fonction de motivations différentes : responsables de l'État Parti et leurs invités, organisateurs venus des administrations locales, troupe de danseurs louée pour l'occasion, foule de spectateurs officiellement admis auxquels se mêlent divers badauds... Ce mélange de rigidité organisationnelle et de désordre dans l'assistance s'effectue sur le fond d'une ignorance largement partagée sur le sens même de l'événement vécu et, plus encore, sur la signification ancienne qui s'attachait à de tels rites⁽⁴⁷⁾.

L'émergence d'un ritualisme *minjian*

À cette dimension extérieure et instrumentale des manifestations officielles, on est tenté d'opposer frontalement, les attitudes nouvelles observées dans les activités initiées par les activistes se réclamant d'un « confucianisme populaire » (*minjian*).

Dans le temple de Mencius et dans le sanctuaire de Confucius au Mont-Nishan, on retrouve un noyau de militants, soucieux de se démarquer du « Festival Confucius » proprement dit, perçu comme exagérément politique et commercial, sans rapport direct avec la tradition qui leur tient à cœur. Un véritable ritualisme, en dépit de sa simplicité, va permettre de

rassembler autour d'eux un réseau de sympathisants partageant à divers titres leurs idéaux de renaissance confucéenne.

Ces deux rituels, contrairement à ceux observés à Qufu, ne trouvent pas leurs origines dans les décisions d'un appareil d'État mais avant tout dans les désirs d'individus, en général de condition modeste. Il convient de prêter attention à leurs itinéraires singuliers pour tenter de retracer ce qui rend possible le passage d'une aspiration vague à un retour de la tradition à une mise en œuvre effective de certaines pratiques empruntées à cette tradition. Le cas du principal animateur de ce confucianisme *minjian* de Qufu, M. D., permet de mieux comprendre ce passage progressif de l'imaginaire au réel.

M. D., né à Qufu en 1969, insiste sur le fait que son intérêt pour le confucianisme n'est pas le produit fortuit d'une rencontre avec un personnage ou une doctrine extérieure.

Contrairement à certains intellectuels qui ont réalisé plus tardivement l'importance du confucianisme, j'ai rencontré le confucianisme dès mon enfance. Le temple de Confucius (Kongmiao) était silencieux et déserté, mais c'était pour moi le meilleur terrain de jeu. J'aimais aussi me promener fréquemment dans le Konglin, la « forêt » qui constitue le grand cimetière des descendants de Confucius. J'étais imprégné de cette atmosphère, j'ai toujours eu un sentiment de familiarité avec la culture de Qufu. Dès mon entrée à l'école secondaire, je m'intéressais à l'histoire et préférais lire des livres relatifs aux classiques, malgré l'opposition de mes maîtres...⁽⁴⁸⁾.

Il éprouve ainsi très tôt, à un âge où il n'en comprend pas encore le sens, le sentiment vécu d'une civilisation ayant laissé des vestiges prestigieux mais devenue comme muette en raison des censures et des destructions répétées dont elle a fait l'objet. C'est lui-même, en autodidacte, qui entreprendra dans les années 1980 de mettre des mots sur ces choses puis de convertir ces intuitions vagues en valeurs explicites. Cette quête individuelle s'exprime d'abord dans l'étude en solitaire des textes et dans l'exercice quotidien, à partir de 1990, d'un journal intime ayant pour but l'auto-examen moral (*xinxing riji*). Devenu technicien dans le domaine électrique après avoir suivi une formation à Shenyang, il décide de s'établir dans sa ville natale. S'il bénéficie de la com-

47. La présence des descendants du clan des Kong représente cependant un cas particulier.

48. Entretien, Qufu, mars 2007.

préhension de sa famille et de l'amitié de quelques compagnons à Qufu, c'est cependant son talent dans la maîtrise de l'informatique et de l'Internet qui va rendre possible la constitution d'un réseau local puis national d'une certaine ampleur.

Dès 2004, il fonde une « académie » qui reste virtuelle, le Zhushi shuyuan, nommé d'après le hall d'étude traditionnellement attribué à Confucius, sur la rivière Sihe. Ce site Internet constitue le centre à partir duquel va pouvoir s'organiser la propagation de l'étude des classiques, la mise en relation d'individus de toutes régions intéressés par son message et la mise sur pied de manifestations rituelles communes fondées sur l'initiative personnelle et le volontariat ⁽⁴⁹⁾.

C'est depuis 2004 que nous avons commencé à organiser des rassemblements rituels. Ce culte (jisi) à Confucius pouvait se dérouler dans le Kongmiao. Conformément à la tradition, il avait lieu deux fois au printemps et à l'automne, contrairement au Festival officiel qui est annuel. Jusqu'à 270 « croyants » (xinyangzhe) ont pu ainsi se réunir. C'est sur une base individuelle qu'on se met en rapport. Les « amateurs » (aihaozhe) se contactent et s'organisent eux-mêmes. Il s'agit de gens d'origines très différentes, pas des universitaires ⁽⁵⁰⁾...

Ce que laisse apercevoir l'observation du rituel organisé en 2007 dans le temple de Mencius, c'est à quel point l'esprit qui s'en dégage est éloigné de celui du festival officiel du temple de Confucius. Le petit groupe qui procède collectivement à l'organisation de la cérémonie est composé d'individus venus d'endroits parfois fort éloignés, avec probablement des imaginaires différents sur ce que représente le confucianisme. Mais on ne peut que constater l'existence d'une véritable communauté rituelle. En premier lieu, l'atmosphère du cérémonial est à la fois faite de sérieux et d'absence de raideur. Le niveau de connaissance historique et de pratique des rituels étant inégal, c'est naturellement M. D. qui semble faire office de maître ritualiste. Il est le personnage central en raison du respect que son engagement ancien et son caractère dévoué ont suscité chez ses compagnons, mais aussi en raison de sa plus longue expérience. Néanmoins, le déroulement de chacune des phases est l'objet entre les officiants de brèves discussions : on s'interroge sur les ordres de préséance, sur la manière de présenter les offrandes, sur la bonne façon d'enchaîner les séquences du rite, etc. ⁽⁵¹⁾... Dès lors, la pratique du rituel apparaît comme un acte d'auto-transformation individuelle et collective.

M. D. n'étant pas lui-même en position d'expert, on assiste à une sorte « d'auto-apprentissage mutuel », dont l'effet sur les corps n'est pas loin d'être spectaculaire. Commencé dans une atmosphère souriante et bon enfant, le rituel gagne progressivement en gravité. La gaucherie des gestes et des attitudes s'efface peu à peu pour aboutir à une attitude collective faite de recueillement, d'« attention respectueuse » (*jing*). Des corps qui affichaient précédemment leurs comportements quotidiens de techniciens, de maîtres d'école ou de petits cadres se trouvent comme métamorphosés par le port des habits et chapeaux rituels et par la « performance » qu'ils contribuent à créer. Les gestes deviennent plus lents et fluides, tandis que l'on procède dans le temple principal à l'offrande à Mencius ou, sur l'esplanade, aux prosternations ou à la récitation de l'adresse écrite (*wen*), rythmées par les interjections prononcées d'une voix calme et forte par M. D. Une chaîne semble relier dorénavant les différents corps et les transformer un bref instant en ce « vaisseau » où s'accomplit l'efficacité ritualiste...

La beauté des lieux et la face à face avec la figure de l'ancien sage contribuent sans doute à susciter cette atmosphère de recueillement, si éloignée du vacarme et de l'extériorité du cérémonial officiel. D'autres tentatives de ce même groupe pour ressusciter un esprit de ritualisme communautaire ont été moins couronnées de succès. Ainsi, une double cérémonie intitulée « Première tenue du rite du banquet cantonal, deuxième tenue du rite du tir à l'arc de la Ville sainte » (*Shengcheng shoujie xiang yinjiu li, dierjie shili yishi*) a-t-elle été organisée l'après-midi dans un parc de la ville. Bien que ces rituels antiques fassent l'objet d'une description longue et minutieuse dans le *Yili* (Traité du cérémonial) ⁽⁵²⁾, ils sont surtout ici l'occasion d'une rencontre sans protocole excessif. La séance de tir à l'arc, placée sous le signe d'une citation de Confucius ⁽⁵³⁾, s'effectue dans le parc devant une cible, avec les conseils d'un fabricant d'arcs an-

49. Sur l'activisme de M.D., notamment sur l'Internet, voir la notice qui lui est consacrée dans l'enquête dirigée par Kang Xiaoguang (lui-même figure connue d'un « nationalisme culturel » se réclamant du confucianisme) dans *Dongdai Zhongguo dalu wenhua min-zuzhuyi yundong yanjiu*, Hong Kong, Global Publishing, 2008, p. 104-110.

50. Entretien, Qufu, mars 2007.

51. On ne peut s'empêcher d'évoquer cette citation du *Lunyu* (III, 15) : « Un jour qu'il pénétre dans le Grand Temple, le Maître s'enquiert de chaque détail (du rituel). Quelqu'un lance alors : "Qui a dit que ce fils d'un homme de Zou connaît les rites ? À peine entré dans le Grand Temple, il pose des tas de questions !" Le Maître, ayant entendu la remarque, se contente de dire : "C'est justement cela, les rites !" » (Trad. Anne Cheng).

52. Cf. *Cérémonial*, chap. 4 et 5, traduction Couvreur (1916), Cathasia, p. 70-176.

53. *Lunyu*, III, 7 : « Le maître dit : De vrais hommes de bien ne cherchent pas la compétition. Même dans un tournoi de tir à l'arc, ils se saluent et se cèdent mutuellement le passage au moment de monter dans la salle; après le tournoi, tout le monde boit à la santé du vainqueur. Jusque dans la compétition, l'homme de bien reste un homme de bien » (trad. Anne Cheng, *Entretiens de Confucius*, p. 39).

ciens venu pour la circonstance. Tandis que le soir tombe, une dizaine d'hommes, vêtus de vêtements et de chapeaux de lettrés, se cèdent mutuellement la place et tirent maladroitement en direction de la cible avant d'inviter les maîtresses et les étudiantes de l'École normale du Shaanxi à en faire autant...

C'est que les activistes ont bien conscience de la fonction essentielle du rituel pour réguler non seulement les rapports entre les hommes et les morts ou les esprits mais aussi pour promouvoir dans la société les vertus de civilité. Pourtant, le rassemblement communautaire ne produit pas les mêmes effets que le rassemblement religieux. Tout se passe comme si les confucéens « populaires » touchaient ici aux limites de leur rêve ritualiste : si un lieu revêtu des prestiges d'une longue histoire religieuse comme le temple de Mencius peut être le théâtre passager de comportements ritualisés particulièrement convaincants, il n'en va pas de même dans le cadre de rapports sociaux plus ordinaires ou plus sécularisés comme ces rencontres « communautaires ». La ritualisation des relations purement humaines, en l'absence d'une figure tutélaire, culturelle ou religieuse, donne ici le sentiment d'une parodie ou d'une vaine nostalgie que ne donnait pas le rituel effectué dans le Mengmiao...

La dynamique des interactions entre confucianismes officiel et populaire

On ne peut cependant opposer de manière frontale un confucianisme populaire (*minjian*) et un confucianisme officiel (*guanfang*). Les deux termes dessinent plutôt les deux pôles d'un *continuum* au sein duquel subsistent beaucoup d'attitudes possibles.

Soulignons d'abord que la Chine des années 2000 présente ce que l'on pourrait appeler un espace d'équivocité, où des acteurs poursuivant des stratégies distinctes, voire contradictoires, peuvent néanmoins interagir en faisant usage d'un même discours et de codes comportementaux comparables. Seule l'observation de circonstances précises permet de faire apparaître ce qui relève de l'acceptation tacite d'une polysémie des symboles employés et ce qui relève d'un usage délibéré du double langage.

Il serait sans doute nécessaire de replacer cette équivocité stratégique dans la longue histoire, en Chine, des transactions et négociations portant sur les cultes et les symboles et associant une pluralité d'acteurs (les autorités centrales et locales et divers groupes sociaux). Cet espace d'interaction existait déjà sous l'Empire et se présente aujourd'hui, dans la société postmaoïste, sous un aspect nouveau. Dans son

étude sur Guandi, le dieu de la guerre, Prasenjit Duara fait usage du concept de « surinscription » (*superscription*) pour montrer comment diverses versions d'un même mythe peuvent entretenir un rapport de négociation ou de compétition sans jamais, pour autant, être totalement effacées au bénéfice des autres⁽⁵⁴⁾. De son côté, Michael Szonyi, dans son travail sur le culte des Cinq Empereurs à la fin de l'ère impériale, montre comment les efforts officiels pour imposer une version standardisée des dieux se heurtent à la résistance de cultures locales capables de développer leurs propres interprétations et de les faire prévaloir tout en donnant l'apparence d'une soumission aux discours sanctionnés par l'État⁽⁵⁵⁾.

Aujourd'hui, cette équivocité n'oppose pas de manière simple un sommet assuré de ses buts idéologiques et une base cherchant à s'en émanciper. Elle traverse l'ensemble des comportements et permet de caractériser ce qu'on pourrait appeler l'*ethos* « postmaoïste » du nouveau confucianisme populaire. Il serait du reste étonnant que chez les activistes apparus au sein de la population, on ne retrouve pas les traces d'une rhétorique ou d'un dressage des corps et des esprits inculqués pendant plusieurs décennies. Donnons en un ou deux exemples.

Voici un cadre de 37 ans venu de sa province du Shanxi pour se joindre, à l'invitation de M.D., aux activités *minjian* célébrées après le Festival Confucius. Ce n'est que l'un des multiples déplacements de cet activiste, toujours prêt à venir encourager les initiatives locales de promotion des pratiques confucéennes, tant dans les diverses provinces chinoises qu'à Hong Kong. Membre du Parti ayant travaillé dans plusieurs administrations, M. G. reste dans ses vêtements, dans son allure et son langage le cadre qu'il a toujours été. Pourtant, son adoption des idéaux confucéens (tels qu'il les comprend) a le caractère entier d'une véritable conversion. « J'ai décidé, déclare-t-il, de me consacrer à une association de recherche sur le confucianisme de ma province et de diriger un site Internet qui en est le complément ». Il ajoute en riant, et de manière significative : « je suis resté un révolutionnaire professionnel ! ». De fait, il donne à sa nouvelle cause une ardeur de prosélyte et un talent organisationnel de militant. Suivant l'exemple de sa petite-fille, il s'est mis à mémoriser les Quatre livres depuis 2005, en recourant d'abord à une méthode locale puis ensuite à la pédagogie de l'éducateur

54. Prasenjit Duara, « Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War », *The Journal of Asian Studies*, vol. 47, n° 4, novembre 1988, p. 778-795.

55. Michael Szonyi, « The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China », *The Journal of Asian Studies*, vol. 56, n° 1, février 1997, p. 113-135.

taïwanais Wang Caigui. Il est désormais capable de réciter imperturbablement le *Lunyu* ou le *Mengzi* avec la même voix rapide et monocorde.

Lors du rituel rendu à Mengzi dans le Yashengmiao, il est ceint d'une écharpe mais ne revêt pas les vêtements traditionnels. Il joue d'une certaine façon le rôle de préposé aux relations extérieures, organisant une salutation très moderne au vieux Sage avec des hôtes de passage, avant de céder la place aux officiants et à leurs prosternations rituelles. Il est aussi présent lors de la fondation de l'Association pour la promotion du rite et de la musique. Il prend longuement la parole, lisant à haute voix des sentences en langue classique préparées la veille, avant de poursuivre un discours étrangement atemporel, suscitant l'adhésion moins par l'argumentaire que par la ferveur avec laquelle il transmet ainsi un message immémorial. La rhétorique et le langage corporel ne sont pas ceux d'un lettré mais plutôt d'un propagandiste saisi par ses propres convictions⁽⁵⁶⁾...

Le déroulement de la cérémonie de fondation de l'Association ritualiste de Qufu, et la présence de représentants du gouvernement local dans les domaines de l'éducation de la culture ou du tourisme montrent bien qu'un réseau activiste comme celui de M. D. (nommé vice-président) doit à un moment ou un autre se faire reconnaître grâce à un processus d'institutionnalisation. La marque de la rhétorique et de l'idéologie officielles – et donc, encore une fois, d'un *ethos* postmaoïste – se retrouve lors du discours lu ce jour-là :

Respectés dirigeants et camarades (lingdao, tongzhi)..., La création de l'Association pour la promotion de la culture des rites et de la musique de la sainte ville de Qufu présente une signification historique. Selon le Classique des cérémonies (Liji) : « pour changer les mœurs et améliorer les coutumes, rien n'est supérieur à la musique ; pour assurer la tranquillité du souverain et le bon gouvernement du peuple, rien n'est supérieur aux rites ». Cette culture rituelle est la création unique des ancêtres de la nation chinoise marquant leur entrée dans la civilisation ; sa fonction sociale essentielle consiste en une transformation éducative. Enraciné dans la vie de la nation, au service du développement de la société, c'est un système de pensée qui unit la perfection de soi, la régulation du pays et l'harmonisation du monde. L'Association pour la promotion de la culture rituelle prendra appui sur le rite et la musique pour encourager les gens à répondre aux exigences de la « Voie » tant dans leur vie intérieure que dans leur comportement extérieur, afin de

donner forme à une vie idéale fondée sur l'harmonie... Luttons pour construire et développer la culture traditionnelle du pays natal de Confucius et pour porter en avant la grande renaissance de la culture chinoise⁽⁵⁷⁾!

L'équivocité évoquée auparavant se traduit donc dans des discours prêts à de multiples concessions à l'égard de la rhétorique et de l'idéologie officielles qui rendent possible la cérémonie inaugurale. Ce consensus formel permet la création de l'association, alors même que les objectifs des différentes parties ne sont pas nécessairement identiques. Les activistes confucéens intègrent sans difficulté la vulgate officielle afin de négocier un espace pour leurs propres activités. Cela ne signifie pour autant nullement qu'ils ne sont pas autonomes. Une analyse trop rapide de la situation qui dénoncerait l'instrumentalisation dont ils font l'objet ne verrait pas que celle-ci est très relative⁽⁵⁸⁾. En effet, la revendication d'un esprit *minjian* n'est pas un vain mot. L'observation laisse apparaître un certain nombre de traits qui illustrent la relative autonomie de ces mouvements « populaires ».

En premier lieu, il existe, dans le milieu des activistes, une conscience très forte d'un engagement envers un idéal historique ou destinal dépassant de très loin l'horizon politique présent. Cette conscience s'accompagne de la conviction que le ressort de la future « renaissance confucéenne » n'est pas prioritairement à chercher auprès des élites ou auprès des divers pouvoirs mais au sein du peuple. Pour ne donner qu'un exemple, il est remarquable que le culte rendu à Mencius soit présenté, dans l'adresse rituelle (*jiwen*) au nom des « *minjian xuezhe* » : ces « étudiants ou lettrés de l'espace du peuple » se veulent organisés selon leurs propres règles, indépendamment de toute reconnaissance académique.

La conscience partagée d'une telle mission prend forme au sein de multiples réseaux reliant d'abord des individus co-opérant dans la proximité, avant de s'étendre à des cercles de plus en plus lointains, grâce notamment à l'extraordinaire dynamisme des communications rendu possible par l'Internet. Se crée ainsi, pour reprendre une expression de Hoyt

56. Interrogé sur la compatibilité de son engagement confucéen et de sa fidélité au Parti, il n'est nullement embarrassé : « les buts ne sont-ils pas les mêmes ? Il s'agit toujours de parvenir à l'idéal du *Datong* (Grande unité), mais sur une base matérielle plus avancée. Pour le reste, il n'est pas nécessaire d'avoir des définitions trop rigides. Le Parti a su corriger sa pratique... ».

57. À vrai dire, la citation n'est pas du *Liji*, mais du *Xiaojing* (Classique de la piété filiale).

58. Il faudrait ainsi considérer plus en détail le rôle des descendants du lignage des Kong qui reste fort important dans la région de Qufu. Ainsi, le président élu de l'Association ritualiste, M. Kong Deban, est membre du Comité permanent de l'Assemblée consultative (*zhengxie*) de Jining. Il est à la fois le représentant des autorités et celui du lignage confucéen par excellence. La question d'une éventuelle instrumentalisation pourrait donc à bon droit être posée dans les deux sens.

Tillman à propos de la réforme néo-confucéenne des Song, un véritable « compagnonnage de la Voie » (*fellowship of the Way*). L'espace virtuel suscite, autour de quelques symboles ou de quelques mots d'ordre, des phénomènes de « reconnaissance » mettant en relation des individus aux origines extrêmement diverses, mais désireux de s'associer, au-delà de leurs différences, dans des pratiques communes, qu'elles soient sociales, éducatives ou religieuses. Un exemple de l'efficacité de tels réseaux est la présence, lors de la fondation de l'Association ritualiste de Qufu, d'un activiste représentant une « académie » fondée de manière autonome à Zhuhai pour promouvoir une vie semi-communautaire et tournée vers le travail éducatif et social. Cette identité *minjian* ne dessine pas un univers clos : le milieu ainsi créé peut s'élargir en direction des élites, qu'elles soient politiques ou académiques, mais d'une manière qui reste calculée. Ainsi, on a de « bonnes relations » avec l'univers des professeurs et des *scho-lars*, mais on les accueille comme des partenaires et non comme des maîtres. On s'efforce aussi de développer de telles relations avec des cadres locaux reconnus comme plus ou moins sympathisants, tout en demeurant convaincu que l'essentiel est le travail développé dans « l'espace du peuple ». En second lieu, s'il est vrai que pour étendre leurs activités, ces associations « populaires » recherchent une certaine institutionnalisation, celle-ci se fait au niveau local et à l'initiative des activistes. C'est bien à la base qu'est initiée une entreprise de sensibilisation des autorités. De ce point de vue, la situation fait penser à celle que connaissent, depuis la fin du maoïsme, les innombrables petits temples de la religion populaire, pourtant techniquement illégaux puisqu'ils ne sont pas associés à l'une des cinq religions officiellement reconnues. S'appuyant sur l'analyse ethnographique de nombreux cas à travers le pays, David Palmer montre ainsi comment ces temples parviennent à prévenir les inévitables tensions avec les autorités locales et à négocier un espace pour leurs propres activités⁽⁵⁹⁾.

L'exemple de Qufu, quant à lui, est particulièrement clair en ce qui concerne les relations de M. D. avec les autorités :

Les divers départements du gouvernement local sont passés, à l'égard de M. D. et des activités de son organisation, d'une attitude d'incompréhension et de non-intervention à une attitude plus compréhensive se transformant peu à peu en soutien relatif. Selon lui, les cadres reconnaissent progressivement la valeur des activités rituelles (jisi) et leur accordent un assentiment de principe. Ainsi, le Département du tourisme leur a accordé gratuitement un certain nombre de facilités...⁽⁶⁰⁾

Ainsi que le montre le déroulement de la cérémonie de fondation de l'Association ritualiste, ce sont ces activistes qui contribuent à fournir aux cadres locaux sympathisants, largement ignorants du contexte historique de ces manifestations, le discours et les références « traditionnelles » leur permettant de jouer leur fonction de légalisation progressive de ces activités essentiellement *minjian*. À Qufu, ce petit noyau est conscient de son rôle d'initiateur et de re-créateur d'une tradition oubliée. C'est avec fierté que ses membres annoncent ainsi que c'est en raison de leur engagement qu'un rituel a pu être organisé en 2007 au sanctuaire de Confucius sur le Mont-Nishan « pour la première fois depuis 1949 »...

Enfin, et particulièrement à Qufu, il faudrait prendre en compte la dimension particulières des solidarités lignagères ou claniques. Dans cet espace intermédiaire entre les pôles « officiels » et « populaires » de la société, les descendants de Confucius ou de ses principaux disciples (les Zeng, par exemple) jouent un rôle particulier. D'un côté, renouant, après l'interruption de l'ère maoïste, avec une tradition millénaire, le gouvernement reconnaît un statut protocolaire particulier à certains descendants du lignage des Kong : on a vu qu'un groupe de ces descendants venait collectivement rendre hommage à leur grand ancêtre immédiatement après la fin du cérémonial officiel organisé au temple de Confucius. Mais il faudrait prendre en compte, davantage que nous ne pouvons le faire ici, leur rôle particulier de légitimation au niveau local. Ainsi, le président et plusieurs responsables (au moins par leurs titres) de l'Association ritualiste de Qufu appartiennent au lignage des Kong. Pour autant, les manifestations « populaires » que nous avons observées regroupaient des citoyens ordinaires, ne mettant pas en avant la dimension d'ancestralité...

Ces observations limitées conduisent à une appréciation nuancée des relations entre État et mouvements non officiels se réclamant d'un confucianisme militant. Certes, l'activisme confucéen s'inscrit souvent (mais non toujours) dans une relation de négociation pragmatique avec les autorités locales. De ce point de vue, les activités organisées à Qufu ne constituent qu'un des multiples exemples rencontrés par les auteurs dans leur enquête de terrain. À Dongguan, dans le Guangdong, c'est avec la municipalité que les cadres et acti-

59. David Palmer, « Religiosity and Social Movements in China, Divisions and Multiplications », in Gilles Guiheux et Khun Eng Kuah-Pearce (éd.), *Social Movements in China and Hong Kong, The Expansion of Protest Space*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009, p. 265-273.

60. Rapport cité dans Kang Xiaoguang, *Dongdai Zhongguo dalu wenhua minzuzhuyi yundong yanjiu*, op. cit., p. 109.

vistes confucéens ont joint leurs efforts pour persuader leur hiérarchie de soutenir les *sishu*, ces écoles locales où l'on apprend aux enfants à mémoriser les classiques⁽⁶¹⁾. À Pékin, c'est également avec l'autorisation de ses dirigeants qu'une entreprise publique dans le secteur sensible des médias (un site internet de la CCTV) exige de ses candidats à un emploi la capacité de mémoriser les « Règles du disciples » (*Dizigui*) et de porter au travail une cravate ornée du portrait de Confucius⁽⁶²⁾... Dans la ville de Bangbu (province de l'Anhui), des consultants pour la municipalité, convertis au confucianisme, ont convaincu les autorités locales d'organiser des sessions d'études du confucianisme et de la culture chinoise traditionnelle pour les cadres du gouvernement local⁽⁶³⁾. Dans le Shaanxi, c'est au sein même des structures gouvernementales locales qu'une société pour la promotion de la culture confucéenne a été créée par des « cadres confucianistes »⁽⁶⁴⁾. Beaucoup d'autres exemples pourraient être cités pour montrer que le « renouveau confucéen » partage un certain nombre de traits avec la « fièvre du *qigong* » que David Palmer décrit comme un mouvement parvenu à se développer grâce à l'interpénétration de réseaux au sein desquels il n'est guère possible de distinguer clairement l'État et les groupes populaires⁽⁶⁵⁾.

Pour autant, ce qui reste probablement le plus impressionnant au sein de ce *continuum*, c'est ce qui est à l'origine de sa dynamique. Sans le pouvoir d'initiative et la remarquable créativité développée par les militants *minjian*, des mouvements aussi vastes, aussi riches et aussi multiformes n'auraient jamais pu voir le jour.

Conclusion

On ne peut que rester conscient des conclusions limitées que l'enquête menée à Qufu permet de tirer sur la question plus générale du renouveau confucéen contemporain dans ses rapports au politique. Cela, non seulement en raison de la rapidité des évolutions et du caractère encore ouvert et incertain des phénomènes que nous décrivons, mais aussi du fait de leur caractère essentiellement local. En dépit de la volonté des autorités de donner au Festival culturel Confucius un écho national et international, les manifestations « populaires » observées relèvent d'abord de conjonctures particulières au niveau de la province du Shandong, de la préfecture de Jining et de la municipalité de Qufu. Elles s'accompagnent d'une fierté locale affirmée mettant en avant le rôle culturel et historique particulier du Shandong. Il est de fait que des initiatives parallèles, menées par exemple au Guangdong, n'ont pas toujours rencontré un succès comparable en raison d'une attitude plus méfiante des autorités.

Une interprétation dominante de l'évolution politique de la Chine consiste à y reconnaître les progrès d'un nationalisme culturel trouvant les ressources d'une nouvelle légitimité dans la tradition culturelle chinoise (non limitée au confucianisme). Les signes donnés par les autorités politiques et les discours explicites en ce sens d'un certain nombre d'intellectuels sont trop nombreux pour qu'un tel jugement ne contienne pas une forte dose de vérité.

L'expérience des mouvements populaires se réclamant du confucianisme conduisent cependant non à rejeter mais à nuancer une telle perspective.

En premier lieu, il conviendrait de prendre la mesure, aux différents niveaux de la société, de ce qu'on pourrait appeler « *the trouble with Confucius* », en un écho un peu décalé au titre bien connu d'un livre de Theodore de Bary⁽⁶⁶⁾. En effet, d'autres éléments de la tradition chinoise se prêtent sans doute davantage que le confucianisme aux constructions du nationalisme moderne, et l'observation de manifestations telles que celles de Qufu laissent apparaître que la figure du sage offre une certaine résistance aux réinterprétations dont on voudrait l'affubler. Après tout, on ne peut oublier que le nationalisme chinois, sous ses formes républicaine et communiste, a d'abord cru nécessaire, pour réaliser ses idéaux, de déconfucianiser la Chine autant qu'il le pouvait, du Mouvement du 4-Mai à la Révolution culturelle. L'idéologie du *Zhonghua minzu* a d'abord été élaborée dans un esprit anti-confucéen. De fait, il serait intéressant de comparer, y compris sur le plan local, l'appropriation actuelle de Confucius et celle qui a été faite au début du siècle dernier d'une autre figure tutélaire de la tradition, celle de l'Empereur jaune. Terence Billeter a pu montrer la continuité relative existant entre les cultes rendus localement à Huangdi, dans le sanctuaire de Huangling (Shaanxi), de l'époque du Guomindang à celle du postmaoïsme. Ils ont été rétablis entre 1953 et 1963 puis interrompus sous la politique radicale de Mao Zedong, mais connaissent une renaissance dans les années 1980 et surtout 1990⁽⁶⁷⁾. Cependant, il est clair que la figure de l'Empereur jaune, vénéré non seulement comme héros culturel mais sur-

61. Observation de terrain, Dongguan, Guangdong, 2006.

62. Observation de terrain, Beijing, Mars 2009.

63. Observation de terrain, Bangbu, Anhui, 2005.

64. Information recueillie à Zoucheng, Shandong, 2007.

65. David Palmer, « Religiosity and Social Movements in China, Divisions and Multiplications », *art. cit.*, p. 277.

66. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, 1991, Harvard University Press, qui réfléchit sur le destin moderne du confucianisme en général, au-delà de la figure particulière du grand sage.

67. Terence Billeter, *L'Empereur jaune, Une tradition politique chinoise*, Paris, Les Indes savantes, 2007.

tout comme ancêtre mythique des Chinois, encourage une vision exclusive de la nation, fondée autant sur la filiation et la « race » que sur l'héritage culturel. La figure de Confucius, particulièrement mise en valeur dans les années 2000, semble présenter une alternative plus acceptable, dans un univers globalisé où il ne s'agit plus de préserver son existence mais de projeter à l'extérieur le *soft power* d'une influence tout autant culturelle que politique.

Pourtant, l'observation des diverses manifestations, tant officielles que populaires, montre que cette figure ne se laisse jamais complètement domestiquer par une idéologie étroite de l'État-nation. La tradition qui lui est attachée encourage en effet des solidarités multiples, en deçà et au-delà de l'espace national. Au-delà de la Chine, elle postule un ordre cosmique que même les manifestations idéologiques et commerciales que nous avons observées ne pouvaient ignorer, en s'adressant non seulement aux autres nations confucianisées, mais à l'univers entier. Cet universalisme du *ren* (le sens de l'humain) ou du *li* (le sens des rites) s'est trouvé repris de manière plus savante par les déclarations des *scholars* réunis à

l'Institut de recherche de Qufu. Il s'opposait, certes, à un universalisme concurrent, d'origine occidentale, mais il ne pouvait se ramener à la pure et simple exaltation de la différence nationale. Le confucianisme n'est pas la seule affaire des « descendants des empereurs Yan et Huang »...

Surtout, au niveau local, le patriotisme « national » n'est qu'une composante de l'engagement des activistes confucéens. Leur enthousiasme se porte sur la constitution de communautés nouvelles, se nourrissant également à d'autres sources que celles des idéologies modernes, et leur prosélytisme éducatif ou religieux donne naissance à des entreprises qui doivent, certes, conclure des alliances avec la logique de l'appareil d'État mais trouvent à se déployer dans des espaces parfois encore soustraits à la légalité existante. S'il n'y a pas nécessairement contradiction entre les politiques officielles et les multiples activités de ce confucianisme de « l'espace du peuple », il existe néanmoins chez ce dernier une certaine dimension incontrôlable ou incalculable toujours perceptible aujourd'hui, même lorsqu'elle se trouve recouverte par le faux unanimité d'un discours délibérément équivoque. •

Glossaire

Bengbu 蚌埠 Cheng Zhongying 成中英 Da cheng dian 大成殿 dacheng zhisheng xianshi Kongzi 大成至聖先師孔子
 Dao 道 Datong 大同 dehua gongneng 德化功能 Dizigui 弟子規
 dongfang wenhua shencheng 東方文化聖城 Dongguan 東莞 fazhan 發展 Guandi 關帝 guanfang 官方
 guoji Kongzi wenhua jie 國際孔子文化節 guoqing 國情 hanfu yundong 漢服運動 Huangling 黃陵
 ji Kong dadian 祭孔大典 jiaohua 教化 jiaoyujia 教育家 jinian gongneng 紀念功能 jing 敬 Jining 濟寧
 Jiulongshan 九龍山 Kong Decheng 孔德成 Kongfu 孔府 Kongjiaohui 孔教會 Konglin 孔林
 Kongmiao 孔廟 Kongzi de houyi 孔子的後裔 Kongzi jijinhui 孔子基金會 Kongzi wenhua jie 孔子文化節
 Kongzi Yanjiuyuan 孔子研究院 li 禮 Liji 禮記 Lijiao 禮教 minjian 民間 minjian jiaoyu 民間教育
 minjian xinyang 民間信仰 ningjuli 凝聚力 Nishan 尼山 puji 普及 qing 情 Qufu 曲阜 ren 仁
 san jugong 三鞠躬 shendao 神道 sheng 聖 shengcheng 聖城 Shengcheng liyue wenhua cujinhui 聖城禮樂文化促進會
 shi 師 shijie ruxue dahui 世界儒學大會 sixiangjia 思想家 suwang 素王 Wang Caigui 王財貴 Wang Jingwei 汪精衛
 Wanguo daode hui 萬國道德會 wen 文 wenhua fudu 文化副都 wenming fuxing 文明復興 wenhua zhongguo 文化中國
 wensheng 文聖 wenwu miao 文武廟 wenxuan wang 文宣王 wu 武 xianshi 先師 xinyangzhe 信仰者
 xuansheng 玄聖 xuezhe 學者 yanjiu 研究 Yanzi 顏子 Yashengmiao 亞聖廟 Yiguandao 一貫道 Yu Dan 於丹
 Yu Yingshi 余英時 Zengzi 曾子 Zhang Liwen 張立文 zhanshi gongneng 展示功能 zhengtong 正統
 zhengxie 政協 zhisheng 至聖 zhisheng xianshi 至聖先師 Zhonghua minzu 中華民族
 Zhonghua minzu gong you jingsheng jiayuan 中華民族共有精神家園
 Zhonghua qing 中華情 Zhonghua wenhua biaoqi cheng 中華文化標誌城
 Zhonghua wenhua fuxing yundong 中華文化復興運動
 zhonghua wenhua shenghuo 中華文化聖火 Zhouli 周禮 Zoucheng 鄒城